

VICTOR AUGUSTUS GRACIOTTO SILVA

**A PREGAÇÃO E O PREGADOR: ANÁLISE DA EFICÁCIA DISCURSIVA DO
ESCRITO *ADMOESTAÇÕES* DE FRANCISCO DE ASSIS ENTRE 1206 E 1226**

**Dissertação apresentada como
requisito parcial à obtenção do grau
de Mestre em História, Curso de Pós-
Graduação em História, Setor de
Ciências Humanas, Letras e Artes da
Universidade Federal do Paraná.**

**Orientadora: Prof.^a Dr.^a Fátima Regina
Fernandes Frighetto**

CURITIBA

2005

VICTOR AUGUSTUS GRACIOTTO SILVA

**A PREGAÇÃO E O PREGADOR: ANÁLISE DA EFICÁCIA DISCURSIVA DO
ESCRITO *ADMOESTAÇÕES* DE FRANCISCO DE ASSIS ENTRE 1206 E 1226**

**Dissertação apresentada como
requisito parcial à obtenção do grau
de Mestre em História, Curso de Pós-
Graduação em História, Setor de
Ciências Humanas, Letras e Artes da
Universidade Federal do Paraná.**

**Orientadora: Prof.^a Dr.^a Fátima Regina
Fernandes Frighetto**

CURITIBA

2005

À minha metade e ao nosso fruto
Juliana e Clara

AGRADECIMENTOS

Agradeço às instituições que me auxiliaram na concretização desta dissertação: a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pelo apoio financeiro; ao Centro Colaborador de Alimentação e Nutrição da Região Sul (CECAN) pelo custeio de impressões e fotocópias; ao Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) pela oportunidade de compartilhar seu espaço de debate e estudo.

Aos professores e professoras, pesquisadores e estudantes que, no decorrer desta caminhada de pesquisa, ajudaram-me das mais variadas maneiras: à Prof.^a Angelita Marques Vissali (Dep. de História - UEL) e ao Prof. ^o Eduardo Bastos de Albuquerque (Dep. de História – UNESP/Assis), que forneceram gentilmente seus estudos; ao Frei João da Rondinha, que manteve as portas abertas para a consulta de livros e periódicos, além do valoroso empréstimo de uma rara obra, imprescindível para a análise documental; aos demais franciscanos da Rondinha pela prontidão da ajuda que realizaram; ao prof.^o Dr.^o Luiz Carlos Ribeiro e à prof.^a Dr.^a Marionilde Dias Brephol de Magalhães, pela dedicação e presteza nas disciplinas do programa; à prof.^a Dr.^a Márcia Siqueira por mostrar uma leitura possível no exame de qualificação; ao prof. ^o Dr. ^o Euclides Marchi, por oferecer em sua disciplina do programa um novo rumo na forma de analisar, como também pelos apontamentos e considerações tecidas no exame de qualificação e, ainda, pelo convite para participar do NUPPER.

À amiga e companheira de pesquisa, Cibele Carvalho, por compartilhar suas fontes, seus livros e por abrir as portas da Rondinha, sincero *pax et bonum*. À outra amiga, prof.^a Regina Lang pela ajuda na impressão desta dissertação e todos os seus rascunhos. Aos demais companheiros de disciplina, grandes debatedores: obrigado.

À orientadora desta dissertação, prof.^a Dr.^a Fátima Regina Fernandes Frighetto, pelo primor da crítica, pela exímia condução do processo de pesquisa, pela compreensão exercida para com este orientando.

Ao Marco Aurélio, meu irmão, pela prontidão e rapidez no trabalho de tradução.

Aos meus pais, Apolo e Rosa, pelo incentivo constante ao estudo e, entre outras coisas, pelo trabalho de revisão gramatical e ortográfico. De coração: muito obrigado.

À minha pequena, pela paciência e dedicação e à minha pequenininha pela bagunça e risos. Com amor tudo fica simples, possível e prazeroso. Palavras não expressam o tamanho e a intensidade de minha gratidão, mesmo assim, são as que temos para tingir este papel. Com amor, obrigado.

A lei natural é a lei de Deus e a única verdadeira para a felicidade do homem. Ela lhe indica o que deve fazer e o que não deve fazer, e ele não é infeliz senão quando se afasta dela. Todas as leis da Natureza são leis divinas, porque Deus é o Autor de todas as coisas. O sábio estuda as leis da matéria, o homem de bem estuda as da alma e as pratica.

O Livro dos Espíritos
Questão 614 e 617

SUMÁRIO

RESUMO	vii
ABSTRACT	viii
1 INTRODUÇÃO	1
2 O CONTEXTO DA SOCIEDADE MEDIEVAL	13
3 A CIDADE MEDIEVAL: MODELOS E TIPOLOGIAS	20
3.1 O INTELLECTUAL.....	31
3.2 O MERCADOR.....	34
3.3 O MARGINAL.....	37
4 O CONTEXTO DE FRANCISCO DE ASSIS	45
4.1 ÂMBITO POLÍTICO E RELIGIOSO.....	45
4.2 A QUESTÃO DA HERESIA MEDIEVAL.....	53
5 FRANCISCO DE ASSIS	62
6 A PROPOSTA DE FRANCISCO PARA O MUNDO	83
6.1 AS PALAVRAS DE ADMOESTAÇÃO.....	83
6.2 A FONTE HISTÓRICA ADMOESTAÇÕES.....	85
6.3 CRISTO E O SER CRISTÃO.....	88
6.4 A OBEDIÊNCIA E O SER OBEDIENTE.....	93
6.5 A POBREZA DE ESPÍRITO E O SER POBRE DE ESPÍRITO.....	97
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS	111
ANEXOS	121

RESUMO

O escrito **Admoestações** de Francisco de Assis é considerado a carta magna da vida em fraternidade da Ordem dos Frades Menores, destacando-se por revelar traços característicos da personalidade de seu fundador e de propiciar uma visão, tanto do contexto sócio-religioso que Francisco queria transformar através de seus ensinamentos, quanto do novo mundo que almejava. A pesquisa teve como objetivo analisar esse documento com o intuito de compreender os efeitos de sentido do discurso de Francisco de Assis na sociedade urbana medieval entre o período de 1206 até 1226. Através dos pressupostos teóricos enquadrados no campo de saber da Análise do Discurso, buscou-se explicitar a *eficácia do discurso*. Para tanto, foi trabalhada a cena enunciativa do discurso admoestativo através da análise dos quadros gerais da sociedade medieval, especificamente a cidade e seus habitantes; em segundo, analisou-se o contexto político-religioso do recorte da pesquisa; em terceiro, o alvo de análise foi a vida de Francisco de Assis, desde do contexto político das lutas comunais e os episódios específicos, em que ele participou em Assis, até os acontecimentos que marcaram seu processo de conversão. Por fim, a análise do termo *admoestação*, passando pela revisão historiográfica do documento e finalizando na parte analítica dos textos admoestativos que o compõem. A esquematização das temáticas presentes em cada texto, que resultou na identificação de eixos temáticos e da hierarquia dos valores morais de Francisco, viabilizou a explicitação da estrutura simbólica do discurso admoestativo. As conclusões explicitam a *eficácia do discurso* e apontam novas questões sobre os efeitos de sentido do discurso religioso **Admoestações**.

Palavras-chave: Admoestações; Francisco de Assis; discurso religioso; cidade medieval; Análise do Discurso.

ABSTRACT

The essay **Admonitions** of St Francis of Assisi is claimed as the magna carta of the life in fraternity of the Order of Friars Minor, distinguished by revealing the main traces of his founder personality and by the grant of a view, both in the social-religious context that Francis desired to transform by his creed, and in the new world he coveted. The research aimed the analysis of this essay in the intention of understanding the perception effects of Francis of Assisi's discourse in the mediaeval urban society in the period between 1206 and 1226. By means of theoretical assumptions in the Discourse Analysis area, the *discourse effectiveness* was inquired. For such, the admostative discourse's enunciative scene was studied, analyzing the mediaeval society, especially the cities and their inhabitants; secondly, it was analyzed the political-religious context of the research frame; thirdly, the Francis of Assisi's life, since the communal political fights, and the specific episodes in which he took part at Assisi, until the events that marked his conversion process. Finally, the analysis of the term *admostation*, from the document historiographical review to the analysis of the admostative texts that composes it. The organization of each text thematic, that provided the Francis's thematic axes and moral values hierarchy identification, made it possible to distinctly state the symbolical structure of the admostative discourse. The conclusions express the *discourse effectiveness* and raise new questions about the perception effect of the religious discourse **Admonitions**.

Keywords: Admonitions; Francis of Assisi; religious discourse; mediaeval city; Discourse Analysis.

1 INTRODUÇÃO

Qualquer trabalho que aborde, direta ou indiretamente, São Francisco de Assis acaba se defrontando com uma enormidade de obras sobre sua vida e da sua fraternidade. As produções de cunho científico ou religioso revelam a importância deste homem e de seu legado aos dias de hoje.

A atualidade de São Francisco é expressa, por exemplo, nas freqüentes publicações de artigos e matérias em revistas científicas de cunho popular¹, como também em lançamentos de novas biografias, que apesar de não significarem que trazem algo novo em termos históricos, comunicam uma nova linguagem, acessível a um público de não-especialistas, atendendo a uma demanda editorial, e resultando em sucessos de vendas².

Francisco de Assis é o santo adotado pelos ecologistas e simpatizantes da natureza. Símbolo do pobre e da pobreza, Francisco de Assis atravessou o tempo e o espaço, rompeu barreiras entre religiões e culturas, e sua mensagem assumiu um caráter universal. Sua atualidade e permanência se justificam: a pobreza e a exclusão social, decorrente de processo de urbanização e de crescimento econômico, ainda existem, na verdade evoluíram, são uns dos maiores, se não os maiores, problemas da humanidade.

Olhando para sua vida e para a época em que viveu, Francisco era mais um leigo entre outros que renuncia aos bens materiais e assume como propósito uma vida apostólica seguindo Cristo conforme o que estava escrito nos Evangelhos. Mais um entre uma enormidade de pregadores e penitentes que perambulavam pelas estradas e pelas cidades medievais naqueles anos de 1200. Em 1210, o *mais um* entre tantos se torna *um* entre poucos, aqueles poucos autorizados pelo poder maior da hierarquia eclesiástica, o papa Inocêncio III, como também pelo clero local, o bispo João de Assis, a pregar o Evangelho e viver um modo de vida de renúncia absoluta.

¹ Comercializada em banca de jornal, a revista **Revista das Religiões: o mundo da fé**, da editora Abril, edição 14 de Outubro de 2004, teve como capa a matéria "A santa saga de Francisco". Na mesma edição foi destaque outra matéria "Assis de todos os caminhos".

² **São Francisco de Assis** de Jacques Le Goff, lançado em 2001 (original em francês lançado em 1999), é exemplo de sucesso editorial no Brasil. **Francisco de Assis: o santo relutante** de Donald Spoto é a mais recente biografia de Francisco de Assis em português no mercado brasileiro, publicado em 2003 (o original norte-americano é de 2002).

Após sua morte em 1226, parte significativa do mundo cristão ocidental (as cidades) conhecia Francisco de Assis e os frades menores, reconhecia seu carisma e o papel que a Igreja confiava em suas mãos: evangelizar o território urbano. Juntamente com outro movimento mendicante, o dos dominicanos, os franciscanos foram os que permaneceram entre um significativo número de movimentos religiosos laicos, restando a estes o fim de engrossarem justamente as fileiras franciscanas ou serem enquadrados como heréticos.

Estas impressões me levaram, ainda na época da minha graduação, a lançar-me na pesquisa, neste primeiro momento, sobre a vida de Francisco de Assis e os primórdios do movimento franciscano. Participando do Programa Institucional Brasileiro de Iniciação Científica³ tive a oportunidade de trabalhar com fontes históricas que contavam a vida do santo como também de suas próprias falas registradas em escritos. Isso me instigou a uma gama de problemáticas e a uma série de leituras e análises históricas que me levaram a desenvolver um trabalho de cunho monográfico⁴ sobre a relação entre as cidades medievais e os escritos de Francisco de Assis.

Ao fim de minha monografia esta era uma das certezas que obtive: estudar Francisco significa envolver-se com polêmicas. Sua vida nos foi contada a partir de rupturas: era rico e rompe com a riqueza; era leigo, rompe com a vida laica, se propõe uma vida religiosa; rompe com o pai; rompe com o orgulho e a avareza com um modo de vida fundamentado na caridade e na humildade. Polemiza com os vícios humanos, mas não polemiza com os vícios da instituição Igreja. Em um mundo hierárquico propõe uma solidariedade horizontal. Sua fuga do mundo é refugiar no próprio mundo, em suas regiões pecadoras e de pecadores, atuando nele. Ambigüidade e polêmica nutrem a historiografia franciscana.

Outra certeza que tive é que estudar sobre Francisco de Assis é uma tarefa árdua. A enorme quantidade de trabalhos é uma primeira barreira; selecionar aqueles pertinentes à pesquisa remete a um segundo passo: identificar as linhas historiográficas às quais pertencem as obras, traçando as filiações e as

³ Bolsista PIBIC/CNPQ entre os anos de 1999 a 2001.

⁴ **Os Escritos de Francisco de Assis e as Cidades do Século XIII: Diálogos Possíveis.** Monografia apresentada à disciplina de Estágio Supervisionado em Pesquisa Histórica como requisito parcial à conclusão do curso de História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, no ano de 2003, tendo como orientadora a prof. ^a Dr.^a Fátima Regina Fernandes Frighetto.

parcialidades que as distinguem. Outro ponto: o pesquisador precisa policiar as assimilações das expressões e termos que acusam aquelas parcialidades que antes eram alvo de sua própria crítica.

Muitas questões foram levantadas naquele trabalho monográfico. Dúvidas e considerações sobre a pregação de Francisco. Como pregava? Para quem? Em que locais? E também inquietações a respeito da razão do sucesso de Francisco naquela época ao ponto de perpetuar-se até os dias de hoje. Como entender tal sucesso naquele início de século XIII? Como seu discurso conseguia tamanha aceitação?

Aliada a tais problemáticas estava a busca de fontes históricas que se revelassem frutíferas. Mas, se o acesso às fontes, seja na língua original em latim ou a tradução em português, não é algo difícil de se obter, a quantidade de estudos sobre elas dão a impressão que tudo já foi explorado e que as questões em aberto encontram-se reféns da descoberta de novos documentos ou indícios.

Contudo, o trabalho monográfico apontou um escrito de Francisco de Assis, intitulado **Admoestações**, cuja particularidade primeira que se depara é a escassez de estudos de cunho monográfico e específico sobre ele. Dentre aqueles encontrados em citações ou em referências bibliográficas⁵ destacam-se **As Exortações de S. Francisco** de Caetano ESSER (1976) e **Il genere letterario delle Ammonizioni di san Francesco** de Martino CONTI (1979). Também há os apontamentos críticos da versão brasileira das *Fontes Franciscanas*, **São Francisco de Assis** (REIS; SILVEIRA, 1996), e a análise de Martino Conti do verbete *Admoestação* no **Dicionário Franciscano** (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 23-33).

A segunda particularidade atende às problemáticas levantadas relativas à pregação e ao sucesso. Apesar da ressalva que pouquíssimos documentos foram literalmente escritos por Francisco, sendo a maioria ditada por ele e compilados por frades mais capacitados na língua latina, os estudiosos classificam como *escritos* de Francisco de Assis todo um conjunto de cartas, laudes, textos legislativos, orações e textos admoestativos, cuja autoria é exclusivamente de Francisco de Assis. Os *escritos*, ao contrário das hagiografias e outros testemunhos sobre Francisco e sua vida, permitem vislumbrar a pessoa de Francisco a partir dele mesmo. Vale ressaltar

⁵ A referência mais completa que encontramos cita três obras específicas e duas edições críticas. (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 33).

que o fundador da Ordem dos Frades Menores, graças ao fato que era exemplo do modo de vida que pregava, correspondia ao modelo de irmão ideal. “Se pois a Regra ou as Constituições representa o elemento institutivo ou formativo de muitas Ordens, os franciscanos, ao contrário, se vêem na contingência de interpretar e ilustrar sua Regra e Constituições a exemplo da figura viva do santo que deu origem à forma específica de seu gênero de vida” (REIS; SILVEIRA, 1996, p. 10). Esta particularidade aponta, por um lado, que conforme as cores que pintavam Francisco, pintavam-se também as legislações, ou seja, as tendências existentes dentro da Ordem distorciam a interpretação legislativa apoiando-se na imagem que construíam de Francisco - resultado direto desse fato é a elevada quantidade de biografias de Francisco que chegaram até nós⁶; por outro lado, justamente por configurar autoria única de Francisco, os *escritos* parecem não responder a este jogo de imagens distorcidas, mas sim a fragmentos da personalidade e da visão de mundo de um único sujeito histórico.

Entre os *escritos*, a **Admoestações** é vista hoje pelos peritos como a carta magna da vida em fraternidade, o cântico da pobreza interior e o sermão franciscano da montanha, ocupando do ponto de vista espiritual um lugar de primeiro plano. Entretanto sua importância não se restringe ao ensinamento espiritual. Destaca-se o fato que revela traços característicos da personalidade de Francisco. Admitindo que sua personalidade qualifica o ensinamento espiritual, e que sua experiência vivida e o contexto histórico do qual ele está inserido acabam qualificando sua personalidade, o documento propicia visualizar tanto o contexto sócio-religioso que Francisco queria transformar através de seus ensinamentos, como também o novo *mundo* que almejava.

A pesquisa teve como objetivo analisar este documento - **Admoestações**⁷ - com o intuito de compreender os efeitos de sentido do discurso de Francisco na

⁶ Jacques Le Goff realiza uma seleção das biografias aparecidas de 1967 a 1999, que totalizam 24 estudos biográficos de historiadores franceses, italianos e alemães (LE GOFF, 2001, p. 249-250).

⁷ Conhecido universalmente com o nome de *Admonitiones* ou *Verba admonitionis* (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 23). Parte integrante das *Fontes Franciscanas* – conjunto das principais fontes históricas relativas a Francisco de Assis – que no Brasil foi editada um só volume em 1981 com o título **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. A presente pesquisa utiliza a sétima edição dessa obra organizada pelo Frei Ildefonso SILVEIRA (OFM) e por Orlando dos REIS. A parte que contém o documento mencionado, baseia-se na edição crítica de Kajetan ESSER (OFM) titulada

sociedade urbana medieval entre o período de 1206 até 1226. O recorte cobre o período que vai da conversão de Francisco até sua morte, desse modo preservamos a análise das distorções e apropriações feitas após a morte dele, além de corresponder aos anos que Francisco pregou os textos admoestativos que constituem o documento **Admoestações**.

Especificamente, buscamos explicitar a *eficácia* do discurso, de acordo com a conceituação definida por Pierre BOURDIEU, estudioso cujos pressupostos teóricos são enquadrados no campo de saber chamado *Análise do Discurso*⁸.

Pierre BOURDIEU, ao definir poder simbólico como um “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (2003, p. 8) pensa a linguagem como um dos mecanismos desse poder que ao ser ignorado é um poder reconhecido. O discurso, assim, seria representativo de uma realidade, possuindo certas propriedades: é autorizado, ou seja, tem uma instituição que confere autoridade ao discurso (1998, p. 85-96); tem um rito que institui o discurso (1998, p. 97-106); precisa de uma representação, isto é, ter uma representatividade (1998, p. 108-116); e que apresenta condições de eficácia (1998, p. 117-126). Neste ponto temos que a *eficácia* do discurso depende do desapossamento (a entrega do meu poder ao outro) do indivíduo, sendo que a coerção não garante a eficácia caso não tenha esse desapossar do exercício de poder.

Outros dois estudiosos da Análise do Discurso são referências teórico-metodológicas da pesquisa: Dominique Mangueneau e Eni Orlandi.

A partir da recomposição do conjunto da situação de enunciação, Dominique MANGUENEAU (1997, p. 29-52), apoiando-se nas noções de contrato, de teatro e do jogo oriundos da pragmática⁹, propõe analisar um discurso considerando a sua

como *Die Opuscula des Hl. Franziskus non Assisi*, que foi traduzida por Frei Edmundo Binder (OFM) com o título de *Escritos de S. Francisco*.

⁸ Escola teórica que se fundamenta nos conceitos de *estrutura* da Lingüística, de *ideologia* do Marxismo e da *representação* da Psicanálise, ancorando-se no campo da História no que diz respeito à contextualização histórica.

⁹ A pragmática tentou inscrever a atividade da linguagem em espaços institucionais apoiando-se em modelos emprestados do Direito (contrato), do teatro (uso do gesto e do espaço), e do jogo (regras). A noção de contrato diz que indivíduos pertencentes a um mesmo corpo de práticas sociais reconhecem-se – a instituição delimita os sujeitos antecipadamente), isto é, legitimado pela posição que lhe é reconhecido de antemão. A noção de teatro está na encenação: o modo pelo qual o enunciador se inscreve no tempo e no espaço de seu interlocutor, em outras palavras, o uso do gesto e do espaço como elemento que constitui significado a enunciação. A noção de jogo é a que diz

cena enunciativa. Apresenta um conjunto de conceitos – gênero, dêixis, ethos – que priorizam uma análise discursiva em que a enunciação não é uma cena ilusória onde seriam ditos conteúdos elaborados em outro lugar, mas um dispositivo constitutivo da construção do sentido e dos sujeitos que aí se reconhecem. Permite, assim, que se possa justificar a produção de determinados enunciados em detrimento de outros, e explicar como eles puderam mobilizar forças e investir em organizações sociais.

Por sua vez, Eni ORLANDI (2002, p. 26) aponta uma estrutura de análise discursiva onde o documento é analisado, em um primeiro momento, buscando o sentido a partir do co-texto e o contexto imediato, isto é, interpretando o documento para identificar *para quem* é voltado o discurso e *o que* é dito nele. Em um segundo momento, esboça-se a explicitação dos processos de significação presentes nele, escutando outros sentidos que ali estão, buscando compreender como eles se constituíram. Estes outros sentidos correspondem à memória discursiva de Francisco, isto é, as vozes que ele parafraseia dos grupos sociais dos quais teve contato durante sua experiência de vida.

Uma questão se fez presente em relação ao referencial teórico-metodológico: ao lidarmos com um documento do século XIII, para explicitar os efeitos de sentido do texto: como captar e interpretar os elementos do contexto para aquela época?

Uma das dificuldades da análise discursiva é justamente fazer a ancoragem do discurso. Quanto mais afastado na linha do tempo, mais complicado ancorá-lo: compreender seu simbolismo, os indícios, as sutilezas e a mentalidade da sociedade. A Idade Média situa-se nesta dificuldade. Contudo, a cidade medieval, a nova cidade que se urbanizou, é mais próxima da cidade moderna que da cidade antiga, apresentando semelhanças justamente na violência e na pobreza gerada pelas transformações do processo de urbanização. A cidade foi o atalho, o caminho que viabilizou a ancoragem através da caracterização de um modelo, de espaços institucionais e tipos de homens urbanos, problemas de convívio e estruturas de solidariedade horizontais que ancoram as **Admoestações**.

Antonio MORÁS (2001, p. 15-60), ao trabalhar com o imaginário popular na Idade Média e utilizando fontes de monges cistercienses do século XII, propõe os pressupostos teóricos da *descrição densa* de Clifford GEERTZ (1989, p. 13-41),

respeito a adoção de regras que regem o comportamento. As regras que dão conta das regularidades e pressupõem instituições que são as únicas que lhe atribuem sentido.

como meio de captar e interpretar as atitudes e noções que fundamentam as práticas culturais.

Conceituando cultura como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria de símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições e os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade” (GEERTZ, 1989, p. 24). O estudo etnográfico daria conta do que ele chama de *descrição densa*, modo de análise que é caracterizado como: interpretativo; o que é interpretado é o fluxo do discurso; e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o *dito* num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis.

Esta metodologia de descrição etnográfica apesar de ser direcionada para o antropólogo em seu trabalho de campo (utilizo as próprias palavras de Geertz: os antropólogos não estudam as aldeias, eles estudam *nas* aldeias), se coloca como uma metodologia que permite seu uso no campo da pesquisa histórica. Particularmente nesta pesquisa, que se trabalha com uma documentação, um discurso que diagnostica ações de sujeitos específicos, que apresenta um fluxo do discurso – as outras vozes das quais fala ORLANDI (2002) – que se busca analisar e explicitar, ou nos dizeres de Clifford GEERTZ (1989, p. 37) “anotar o significado que as ações sociais particulares têm para os atores cujas ações elas são e afirmar, tão explicitamente quanto nos for possível, o que o conhecimento assim atingindo demonstra sobre a sociedade na qual é encontrado e, além disso, sobre a vida social como tal.”

A *descrição densa* inscreve o documento na sociedade da qual ele se insere, considerando a dinâmica que envolve as práticas culturais do meio social daquele final de século XII e início do XIII, apontando caminhos que permitem compreender a relação entre Francisco de Assis e a sociedade na qual está inserido. Considerando que a compreensão das **Admoestações** de Francisco de Assis está sendo buscada na relação entre o texto e o contexto, processo em que cada indício levantado remete-se a uma releitura do discurso, descrever densamente a cena histórica – a cidade medieval – é uma das exigências para efetuar a análise discursiva.

Os dois capítulos iniciais, **O contexto da sociedade medieval** e **A cidade medieval: modelos e tipologias**, contemplam essa descrição densa da cena enunciativa do discurso admoestativo, apresentando: primeiro, o panorama geral da sociedade medieval; segundo, o modelo da cidade medieval e a tipologia de homens medievais relacionados com a cidade.

O capítulo seguinte, **O contexto de Francisco de Assis**, sai dos quadros gerais e modelos de estudos sobre a sociedade medieval, a cidade medieval e o homem medieval, e expõe o contexto político-religioso do recorte da pesquisa que envolve a cidade de Assis e Francisco de Assis.

Os estudos de franciscanos – aqueles que são reconhecíveis pela parcialidade em torno da instituição eclesiástica e franciscana – deixam claro que os irmãos eram clérigos, religiosos, ou no mínimo com um perfil de religioso. O caráter laico do movimento é minimizado. Sempre citado, mas não ressaltado. O público limita-se a servos de Deus. A pesquisa busca mostrar que a cidade é rica em novas tendências, mentalidades e práticas sociais, o mercador, o citadino, o intelectual, o marginal – pobre, excluído, doente e herético – são tipos de homens medievais, esteriótipos que indicam as filiações de Francisco e as filiações daqueles que eram seu público, daqueles que se convertem à vida religiosa proposta por Francisco. O universo laico é que sustenta Francisco, por mais que a Igreja buscasse aproximar, maquiar e vincular Francisco a ela - ao bispo, ao papa, a hierarquia eclesiástica – Francisco é condição e, ao mesmo tempo, condicionado ao mundo da cidade, aos homens que lá convivem e que se caracterizam como cidadãos.

Uma outra exigência para a análise discursiva se refere ao autor do documento, Francisco de Assis. O capítulo quinto, **Francisco de Assis**, além de um quadro detalhado do contexto político das lutas comunais e os episódios específicos que Francisco presenciou e participou em Assis, apresenta a vida desse homem de forma sintetizada e condizente com a proposta e o desenvolvimento da pesquisa. Tarefa árdua, mas necessária, descrever Francisco corresponde a envolver-se em um emaranhado de biografias produzidas desde 1228 até a época atual.

Atento ao fato que o movimento franciscano apresentava-se dividido antes mesmo da morte de Francisco, questão que Nachman FALBEL (1995, p. 3-48)

explora¹⁰ de maneira perspicaz para o nosso trabalho ao apontar que cada grupo criou um modelo de Francisco e de sua vida de acordo com seus interesses, ou seja, os episódios da vida de Francisco, ora ressaltavam um espírito de intransigência perante a propriedade (o possuir algo, seja individual ou coletivo), ora silenciavam. Tais tendências repercutiram nas hagiografias feitas durante o século XIII. Tomás de Celano escreve em 1228 a primeira biografia de Francisco, que não apresenta as tensões vividas na Ordem naquele momento, intitulada hoje como **Vida I**. Além desta, Tomás de Celano escreveu a **Vida II**, escrita em 1248, e o **Tratado dos Milagres** em 1251. Ainda nesta linha de hagiografias que buscavam oficializar um Francisco que não sustentasse as tensões entre os franciscanos, temos a **Legenda Maior** de São Boaventura, ministro-geral da Ordem, aprovada em 1263 e que marca a *boa* vida de Francisco, sendo imposta em 1266 a destruição de todas as biografias anteriores. Estas hagiografias buscavam abafar e se sobrepor perante outra gama de escritos sobre a vida do santo que tinham como característica comum apresentar um Francisco imitador de Cristo, ressaltando a opção da pobreza evangélica, destacando: **Legenda dos Três Companheiros**, **Legenda Perusina** e **Espelho da Perfeição**¹¹.

Estas seriam as fontes biográficas completas de Francisco, referência principal das biografias que surgiram até este início de século XXI. Nota-se que os marcos historiográficos dos estudos da Ordem Franciscana na Idade Média mantiveram este jogo do qual seria o “verdadeiro” Francisco: Lucas Wadding, no século XVII, teve o mérito de reunir grande parte das biografias conhecidas hoje; Paul Sabatier, que no final do século XIX, pôs em causa a autenticidade das biografias oficiais – Vida I e II de Celano e Legenda Maior de Boaventura – e suscitou um grande escândalo ao escrever uma **Vida de Francisco** inspirada no **Espelho da Perfeição**, publicação que deu origem à *questão franciscana*, polêmica que provocou um elevado número de pesquisas e descobertas de textos inéditos. A

¹⁰ A primeira parte de sua análise apresenta a gênese de uma polêmica sobre o conceito de *plenitudo potestatis* e a *societas chistiana*, justamente o debate interno nas primeiras décadas da Ordem Franciscana marcadas por uma disputa interna entre aqueles que queriam seguir o exemplo de vida de Francisco de forma mais ou menos austera.

¹¹ A data desses escritos ainda apresenta controvérsias. Ficamos com a argumentação que encadeia estas três biografias mostrando a relação estreita entre elas, mas que não significa que foram escritas em datas similares à das biografias de Tomás de Celano e São Boaventura, sendo mais provável corresponderem a um período amplo que se estende até o início do século XIV (LE GOFF, 2001, p.54-58).

obra de Lucas Wadding perpetuava a imagem de um Francisco que representa os “meios franciscanos moderados”, enquanto que Paul Sabatier inaugura estudos que defendem um Francisco que representa os “meios franciscanos rigoristas” (LE GOFF, 2001, p. 54).

Jacques LE GOFF (2001, p. 48-49) resume o problema inicial que o pesquisador tem que enfrentar quando trabalha com a vida de Francisco:

Assim, através do esboço sumário dos problemas que temos com as obras de São Francisco, percebe-se a fonte principal das dificuldades da historiografia franciscana: a existência, mesmo durante a vida do santo, de duas tendências dentro da Ordem, cada uma buscando atrair o fundador para si e interpretar em benefício próprio suas palavras e seus escritos. De um lado, os rigoristas, que exigiam dos Frades Menores a prática de uma pobreza total, coletiva e individual, a recusa a todo aparato na liturgia dos ofícios da Ordem, assim nas igrejas como nos conventos, e a guardar a distância da cúria romana, suspeita de pactuar muito facilmente com o século. De outro lado, os moderados, convencidos da necessidade de adaptar o ideal da pobreza à evolução de uma Ordem de frades cada vez mais numerosa, de não repelir, por uma recusa a toda influência exterior, as multidões sempre mais densas que se voltavam para os Frades Menores, e da necessidade de ver na Santa Sé a fonte autêntica da verdade e da autoridade numa Igreja de que a Ordem era uma parte integrante. Onde situar o verdadeiro Francisco?

O “verdadeiro” Francisco para esta pesquisa foi construído a partir de biografias recentes, que priorizam o contexto histórico e diminuem a importância das fontes representarem um ou outro Francisco. O importante está em considerar tais representações como possibilidades que não excluem outras, mas que estão todas presas a um universo cultural, social, político e econômico delimitado, ou seja, cabe a nós trabalharmos com uma contextualização que dê conta tanto do autor como da documentação.

Francisco de Assis é uma figura que impressiona. Olho para ele não como santo, não como aquele que pregava para pássaros - o ecológico - nem para urubus – referência a cúria romana. Não o olho como louco, nem como piedoso. Olho-o a partir da perspectiva do asceta ativo: sua fuga do mundo era interna, fugir do mundo era fugir para dentro de si mesmo em busca da paz. Hoje isso não parece algo de novo, mas na época de Francisco era um desafio imaginar algo assim. A receita de Francisco era simples: fugia do mundo justamente atuando no mundo. Ele fugia dos males da cidade, atuando na cidade, nas chagas, em sua pobreza, em sua indignação. Asceta, por que não se importava com o material, tinha o suficiente para manter-se vivo: o suficiente para não morrer de fome, sem recusar um bom pedaço

de carne quando lhe era oferecido, embora não pedisse carne; o suficiente para não morrer de sede, vestir e dormir em local suficiente para não se adoentar em demasia. Ativo, por que atuava para mudar o seu presente, queria que o espiritual prevalecesse, que a paz vencesse, que os ensinamentos de amor ao próximo, ditos por Jesus, se concretizassem. Foi exemplo do que pregava, exemplificava o seu modo de vida, sua vida era a regra a ser seguida.

Dentre as várias biografias sobre Francisco de Assis, que dispomos atualmente, escolhemos **São Francisco de Assis** de Franco CARDINI (1993), **São Francisco de Assis** de Jacques LE GOFF (2001), **Francisco de Assis** de Donald SPOTO (2003) e **Francisco de Assis** de André Vauchez (BERLIOZ, 1994, p. 243-262).

Enquanto que Donald Spoto apresenta a biografia mais recente, da qual trabalha com um conjunto amplo de estudos da década de 1990 sobre o contexto medievo de Assis e de Francisco, André Vauchez trabalha com maestria o aspecto religioso do período, preocupado em salientar Francisco como parte integrante da evolução da espiritualidade no Ocidente. Jacques Le Goff, por sua vez, escreve uma biografia que propõe uma terceira imagem de Francisco que não é um meio termo entre o radical e o moderado, mas sim um Francisco que oscila entre um e outro. Parte de real interesse para nossa pesquisa são as suas análises que buscam trabalhar o jogo das relações de poder entre o papado e o império, entre o clero e o laico, entre os maiores e os menores da cidade, triangulando com as ações e posicionamentos de Francisco. Por fim, Franco Cardini desenvolve uma biografia que foi adotada por nós como a espinha dorsal, cabendo às outras o papel de aprofundar em questões e aspectos específicos. Sua análise histórica permitiu uma compreensão pertinente do Francisco histórico sem diminuir o Francisco *hagiográfico*. Sua imagem de santo, e todo o sentido que isso assume naquela época e ainda em vida dele, coloca-se na análise de Franco Cardini como componente integrante para entender acontecimentos, ações, e principalmente, a personalidade de Francisco de Assis.

O sexto capítulo, **A proposta de Francisco para o mundo**, inicia com a análise do termo *admoestação*, passando pela revisão historiográfica sobre o documento **Admoestações**, e finalizando na parte analítica dos textos admoestativos que compõem o documento.

O cerne da pesquisa é o esquadramento das temáticas presentes em cada texto, seguido por um trabalho comparativo e relacional, objetivando identificar os recortes temáticos, os principais eixos temáticos e a hierarquia dos valores. Tais análises viabilizaram a explicitação da estrutura simbólica do discurso admoestativo: três eixos temáticos – Cristo e o *ser* cristão; a obediência e o *ser* obediente; a pobreza de espírito e o *ser* pobre de espírito.

As **Considerações finais** apresentam a costura dos elementos que respondem sobre a *eficácia* do discurso de Francisco de Assis, apontando para novas inquições sobre os efeitos de sentido do discurso religioso **Admoestações**.

2 O CONTEXTO DA SOCIEDADE MEDIEVAL

Francisco de Assis nasce no momento histórico de maior progresso do Ocidente medieval, período conhecido como Renascimento do século XII. As cidades de origem romana, na Itália, enriqueceram-se com novos edifícios e criaram novas instituições. Tome-se como exemplo que “em Perúsia, a grande rival de Assis na época de Francisco, o primeiro edifício conhecido da Comuna, o Palácio dos Cônsules (depois, Palácio do Podestá), é de 1205, quando Francisco tem 23 anos” (LE GOFF, 1981, p. 7), evidência da passagem de um movimento de urbanização selvagem e anárquico a um estágio de institucionalização. A importância das cidades italianas assume um relevo e um significado que deve ser precisada para melhor compreender a personalidade histórica de Francisco de Assis. Contudo, a dimensão de tal importância deste cenário urbano é melhor compreendido se retomarmos desde a primeira manifestação desse crescimento demográfico e econômico, por volta do ano mil.

Na Alta Idade Média, acumulam-se sinais de um crescimento contínuo da população e do aperfeiçoamento das técnicas agrárias, que fortaleciam a classe senhorial, nó de poderes enraizados no campo e ajustados a uma civilização inteiramente rural. Estes donos dos solos agrícolas e dos espaços florestais dominavam, a níveis cada vez mais profundos, os homens que neles habitavam. Os castelos, pontos de apoio da segurança local, tornam-se para o povo os únicos lugares de refúgio. Essas novas funções de proteção legitimam os senhores na sua vontade de se apropriarem de uma parcela cada vez maior dos produtos do trabalho da terra. Tornam-se nítidos os contornos das duas verdadeiras classes, os senhores e os camponeses.

A Igreja tinha-se tornado senhorial e rica. Situação que a nível cultural se traduz por uma renovação, que à beira do ano mil, favorece a elaboração de um novo sistema de representações mentais. Obra de clérigos e de monges, o novo sistema propõe uma organização triangular. Três ordens, três categorias sociais estáveis, estritamente delimitadas, sendo cada uma delas investida de uma função particular. No topo, os homens de oração, a Igreja, que trabalhada pelo desejo de se auto-reformar, procura definir, em nome da superioridade do espiritual sobre o

temporal, traços distintivos que a separem claramente dos leigos; ao mesmo tempo, no intuito de adquirir uma maior coesão interna, propõe aos clérigos que adotem a moral dos monges. Em seguida, a ordem dos que combatem, dos que têm por missão defender o conjunto do povo, justificando-se, a esse título, que, à imagem do que acontece com os eclesiásticos, sejam sustentados com o trabalho dos restantes. Finalmente, a ordem dos camponeses, inteiramente submetida, toda ela vivendo curvada sobre o labor de que se alimentam as outras duas.

Este modelo apresenta três aspectos correlativos. Em primeiro lugar, reflete um certo número de modificações surgidas nas relações sociais, impulsionadas pelo progresso da civilização material e pela evolução das relações políticas. Compreende-se um triplo antagonismo, três modos conjugados de dominação que se fundamentam neste esquema tripartido. A dominação econômica, exercida pelos senhores sobre os trabalhadores. A dominação política, exercida pelos guerreiros sobre os homens desarmados. E, finalmente, a dominação espiritual que a Igreja desejaria exercer sobre o conjunto dos leigos. O modelo não exacerba esses antagonismos, pelo contrário, seu intuito é reduzir o âmbito da sua ação. Com aqueles que o haviam construído, cada uma das três ordens devia cooperar na manutenção da concórdia num mundo ordenado pelo pensamento divino e, a esse título, imutável. Esse terceiro aspecto, encontrou-se, então, defasado da realidade concreta, ou seja, da aceleração, nos finais do século XI, do desenvolvimento econômico.

Com efeito, o crescimento agrícola prossegue e acelera-se; por toda a parte recuam as terras incultas e os terrenos pantanosos perante o avanço dos campos cultivados e por toda parte surgem novas aldeias. O crescimento, no quadro do sistema senhorial de exploração, resulta na transferência do essencial dos excedentes para a posse dos senhores, estimulando, por sua vez, a sua propensão para o luxo. Para satisfazer essas novas necessidades, equipes de especialistas, pedreiros, vinhateiros, artesãos, negociantes, emergem da massa camponesa e o renascimento das trocas suscita o renascimento das cidades. Por toda a Europa, erguem-se bairros novos perto das cidades antigas, povoações nascem e expandem-se no cruzamento das estradas e dos canais fluviais. Perto dos finais do século XII, a civilização do Ocidente sofre uma mutação fundamental – desde há

séculos, rural, será doravante dominada pelo fato urbano. A partir de então, a riqueza, o poder e as criações do espírito passam a ter por eixo as cidades.

Transformações tão profundas como estas tiveram como efeito a desorganização do sistema de relações, de que a teoria das três ordens quisera eternizar as principais características. Essas transformações provieram de três horizontes distintos. O progresso material foi aos poucos complicando a estratificação social, ao introduzir no interior de cada categoria múltiplas oposições que, com o tempo se tornavam irreduzíveis. No seio da própria Igreja, o renascimento urbano fez aparecer o divórcio entre as sociedades monásticas, cujas estruturas se encontravam arraigadas com a ruralidade, e a efervescência que, em volta das catedrais, animava a Igreja secular. Na ordem dos guerreiros, a vivacidade das trocas comerciais e da circulação monetária não só reforçava as estruturas do Estado como alargava o fosso que separava uma maioria da população presa à terra e cuja existência era pautada pelo ritmo da aldeia, de uma minoria que reunia em suas mãos as rédeas de um poder cada vez mais concentrado e rentável. Entre os camponeses a mobilidade mais intensa dos patrimônios fazia sobressair a prosperidade de alguns ricos, ao mesmo tempo o desenvolvimento demográfico, ao parcelar as heranças, multiplicava os aldeãos sem haveres à procura de um emprego que permitisse sobreviver. O contraste era maior nos subúrbios das cidades, entre os artesãos e os pequenos comerciantes, de um lado, e os grandes aventureiros do comércio, do outro. Em segundo lugar, o desenvolvimento material repercutiu-se nas estruturas das relações sociais. Estas dispunham-se de maneira vertical num dispositivo de relações de autoridade e de subordinação. Estruturas horizontais, associando gente de estatuto semelhante, insere-se a este dispositivo. Não só confrarias religiosas se difundiram por toda a parte, mas também as associações que agregaram, para a defesa de seus interesses coletivos, os moradores de uma mesma paróquia rural, as associações dos municípios ou das guildas que surgiram nas cidades, as das companhias que se formaram nos bandos armados, as de mestres e de alunos que se constituíram na vizinhança das sedes episcopais. Finalmente, o dinamismo econômico favoreceu iniciativas pessoais, tornou menos rígidas as anteriores relações sociais, suscitou em todo o tecido social expectativas de promoção individual e inscrevia nas consciências o sentimento perturbante de um progresso possível.

Esboçaram-se novos antagonismos. Aos mais avançados em idade, instalados nas antigas estruturas, opunham-se os mais novos, que viam abrir-se à sua frente vastos horizontes para as suas expectativas, arrastados pelo espírito de aventura e de competição. Eram estudantes que rivalizavam nas disputas escolásticas, cavaleiros celibatários procurando nos torneios a riqueza e a glória, eram filhos de camponeses pensando em encontrar um suplemento de conforto e de liberdade.

A partir da segunda metade do século XII, já são visíveis os sinais da emergência progressiva de muitas imagens que tentam traduzir e justificar as inovações sociais. Na sua grande maioria advém do meio eclesiástico. Enquanto os moralistas e os pregadores tentam edificar uma ética apropriada a cada um dos estados profissionais, cuja diversidade crescente não lhes escapa, no campo da inquietação espiritual e das exigências cristãs há a emergência do problema da pobreza. Para uns, pôr de lado as riquezas acumuladas impõe-se como um ato eminentemente salutar, de tal modo é sentida como pecaminosa a prosperidade. Contudo, a prática da caridade de que são alvo os doentes, os migrantes e toda a espécie de miséria que se amontoa nas margens das aglomerações urbanas, se observa num meio em que é visível um desprezo crescente pelos pobres, e que não só os considera responsáveis pela sua própria pobreza, como passa até a encará-los como perigosos. Verdadeiramente nova é a revelação de uma cultura profana, a dos cavaleiros, que se pretende livre da tutela dos homens de oração. Nas suas expressões poéticas, essa cultura profana exprime a inquietação dos nobres que se sentem ameaçados nos seus privilégios por ascensões sociais incomparáveis, e não deixa de tomar partido nos conflitos ente gerações, propondo a um público fascinado pelos valores da juventude, a figura do herói sem compromisso de qualquer espécie, livre para os jogos do amor cortês, face à moral das linhagens e à moral dos padres.

Nesta nova sociedade o que acontece com a Igreja e com o mundo eclesiástico? De acordo com Jacques LE GOFF ela foi a primeira que se transformou.

O que se denomina “reforma gregoriana” e que supera amplamente no tempo e no conteúdo o pontificado de Gregório VII (1073-1085) não representa apenas a emancipação do mundo eclesiástico do domínio da feudalidade leiga. Sem dúvida, a independência da Santa Sé em face do poder imperial, os progressos da liberdade eleitoral dos bispos e dos abades diante dos leigos poderosos são fenômenos significativos. São igualmente importantes os esforços

por eliminar todas as pressões econômicas e sociais, colocadas sob a etiqueta de simonia. Essencial sobretudo a luta conta o chamado nicolaísmo. Não é somente um progresso moral e espiritual no combate contra a incontínência dos clérigos. Proibindo o casamento e o concubinato à primeira das três ordens definidas, desde o começo do século XI, pelo esquema tripartite dos *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, a Igreja separa fundamentalmente os clérigos dos leigos pela fronteira da sexualidade. Mas a reforma gregoriana significa ao mesmo tempo aspiração a uma volta às origens – *Ecclesiae primitivae forma* – e a realização da verdadeira vida apostólica – *Vita vere apostolica*. Ante a tomada de consciência dos vícios da sociedade cristã – clérigos e leigos – retoma-se o processo de cristianização. (LE GOFF, 1981, p. 7)

A reforma da Igreja significa resposta à evolução do mundo, um esforço de adaptação a mudanças que ocorriam fora dela. Uma resposta institucional, que se reveste em três aspectos: a fundação de novas ordens religiosas – Cluny e Cister; o progresso do movimento canonical – Cônegos Agostinianos; aceitação da diversidade eclesial.

Ao observar a evolução das ordens monacais, captando as articulações existentes em termos mais amplos, é possível perceber a maneira como a pressão de um movimento econômico se repercute no projeto de uma moral, o modo como essa tentativa de progresso espiritual, dada a forma como se insere num sistema de produção, acaba por falhar o seu alvo. As abadias cistercienses eram sociedades que se pretendiam exemplares, sociedades ritualizadas, que se regiam por um código, um conjunto de preceitos com mais de seis séculos, a regra de S. Bento. Esse texto tinha sido relido num espírito de fidelidade. Mas, no decurso dessa releitura e no processo de constituição da ordem, foi posta em evidência uma exigência de pobreza: era necessário reagir contra as conseqüências morais de um enriquecimento global que fazia passar por escandaloso o progressivo aprisionamento da ordem beneditina mais prestigiosa daquele momento, a de Cluny, nas teias do conforto e da segurança senhorial. Tendo decidido não viver de rendas e tirar da terra o sustento com o seu próprio trabalho, de viver na solidão dos prados e das florestas, essas comunidades acabaram por se encontrar na vanguarda da mais conquistadora das economias, em condições de poder produzir em abundância produtos que elas próprias não consumiam, ou seja, a lã, a carne, a madeira, que conheciam uma procura cada vez maior. Esses apóstolos da frugalidade acabaram por se tornar ricos. Aos seus próprios olhos e no isolamento em que viviam, continuavam fiéis ao seu ideal. Mas aos olhos dos que apenas os viam a negociar nas feiras, aumentando o seu patrimônio em detrimento dos vizinhos, aos olhos dos

que, no século de uma prosperidade crescente, aceitavam cada vez menos que os homens de Deus não fossem verdadeiros pobres, os Cistercienses deixaram pouco a pouco de encarnar a perfeição espiritual. O respeito que tinham deslocava-se para outros, que caminhavam descalços pelas periferias das cidades e que nada possuíam.

O papado, por sua vez, apresenta uma tensa relação política com outros poderes institucionais, império e reinos, na qual objetiva a teocracia papal. Se o papa Adriano IV tinha sabido enfrentar o jovem Frederico Barbarroxa, evitando com habilidade qualquer ruptura, esta explodia no pontificado do papa Alexandre III, que tinha sabido mover-se tanto sobre o tabuleiro político, quanto sobre o religioso para fazer frente ao imperador: conseguiu manter ligados a si, num bem dosado jogo de coligação, os reis da França e da Inglaterra, de Castilha, de Aragão e da península ibérica. Se não tinha podido obter a obediência do episcopado alemão, tinha-lhe ficado fiel grande parte do episcopado italiano, que nas comunas rebeldes ao imperador, achavam asilo seguro, enquanto no reino normando da Sicília lhe era obediente, em bloco, todo o mundo eclesiástico.

O resultado dessa grande mutação da Igreja é, depois de séculos sem concílios gerais, a volta no Ocidente dos concílios “ecumênicos”: Latrão I (1123), Latrão II (1139), Latrão III (1179), Latrão IV (1215). Representam simultaneamente a conclusão da reforma gregoriana e o esforço de *aggiornamento* da Igreja diante do século das grandes mudanças. Mas o significado deles é ambíguo, como ambíguo é o triunfo do poder pontifício de que eles são expressão. Tanto quanto a adaptação ao novo, esse concílios organizam o controle e o represamento – se não o fechamento – da sociedade nova. Na verdade, apesar desse esforço de *aggiornamento*, a Igreja continua, no início do século XIII, prisioneira de antigos e novos fardos. (LE GOFF, 2001, p. 33)

Em face da evolução econômica e do mundo urbano, a Igreja como um todo continua presa à feudalidade rural. E colhe fracassos. O mais significativo é tanto em relação aos movimentos leigos heréticos, em especial o catarismo, quanto aos movimentos religiosos laicos, que não professavam uma doutrina herética, mas foram incompreendidos e temidos pela Igreja. Estes fenômenos, heréticos ou não, evidenciam a vivacidade e a intensidade de vida religiosa com uma característica nova: a da vasta, ampla e consciente participação do laicato. Enquanto que na primeira metade do século XII sobretudo os monges, os eremitas e homens da Igreja tentam dar uma resposta às exigências dos fiéis, na segunda, ao contrário, a

resposta emerge do meio dos leigos que, sem o recurso de intermediários eclesiásticos, tentam resolver os problemas espirituais que os angustiam.

Seria um erro considerar que esta complexidade de tensões, de atitudes espirituais, de movimentos religiosos, seja indício de uma crise na vida do Ocidente medieval. Na realidade, são manifestações de uma energia que se exprime e se dirige nas direções mais diversas, mas com intensa força, com novo vigor. O fato que mais se revela específico a respeito das épocas precedentes “e que, com quase certeza, explica e esclarece a importância de tudo o que até agora se disse: tantas diversidades, novidades e transformações são reconduzidas a um fenômeno que depois do ano mil vem-se mostrando sempre mais decisivo: a emergência e depois a presença das cidades” (MANSELLI, 1997, p.23).

3 A CIDADE MEDIEVAL: MODELOS E TIPOLOGIAS

A historiografia sobre a cidade medieval do século XII e XIII transita entre a cidade que renasce – retorno às estruturas próximas da Antiguidade – e a cidade que surge nova – novas estruturas próximas da nossa contemporaneidade.

Após a ruína do Império Romano as cidades ocidentais evoluíram entre o século V ao VIII para um quadro de enfraquecimento econômico e cultural devido ao deslocamento do eixo comercial da Europa para a Ásia, onde o domínio do Mar Mediterrâneo passou às mãos do Islã. Segundo Henri PIRENNE (1964, p. 9-48) o século IX é o marco de uma economia em regressão e isolada, acarretando uma economia de consumo caracterizada por um quadro de pobreza, baixa circulação monetária e predominância da atividade agrícola e da comunicação terrestre. As sucessivas invasões do Islã ao esvaziarem o mar de seus tráficos acabam, também, por esvaziarem as cidades européias de seus comerciantes, reduzindo-as à cidades episcopais.

Este retrato urbano pessimista aos olhos de Pirenne é trabalhado por Fernand BRAUDEL (1998, p. 91-100) com cores mais alegres. Para esse, os séculos VIII e IX apresentam uma reanimação das trocas no mar Mediterrâneo, que se repovoa de navios permitindo que litorâneos ricos da margem do Islã e os pobres da margem européia tirassem vantagem disso. O destino das cidades italianas se realiza nas regiões ricas do Mediterrâneo, nas cidades do Islã ou Constantinopla, onde é possível obter as cobiçadas moedas de ouro que permitem adquirir as sedas de Bizâncio para revendê-las no Oeste europeu. Esse progresso torna-se compreensível devido às condições desfavoráveis da economia, descrita por Henri Pirenne, que forçou os pequenos aglomerados italianos a lançar-se “desesperadamente nos empreendimentos marítimos”, mas também, contrariando o que nos diz Pirenne, explica-se pelas ligações precoces e preferenciais com o Islã nutrido por tais aglomerados. Sinal que o comércio, à grande distância, permaneceu ativo durante todo o período, com a diferença que os mercadores não mais se fixavam nas povoações européias, mas freqüentavam as feiras e outros locais em caráter temporário.

Saindo da fronteira mediterrânica, a predominância da atividade agrícola e a da comunicação terrestre no interior do continente europeu propiciaram a expansão

das fronteiras européias internas da floresta e dos pântanos. “Os vazios do seu espaço recuam diante de seus camponeses desbravadores; os homens, mais numerosos, põem a seu serviço as rodas, as asas dos moinhos; criam-se vínculos entre regiões até então estranhas umas às outras; há abertura; inúmeras cidades surgem ou reanimam-se no cruzamento dos tráficos e este é certamente o fato crucial. A Europa enche-se de cidades.” (BRAUDEL, 1998, p. 79)

Entretanto, se as invasões germânicas gradualmente povoaram o Ocidente, favorecendo uma reaglutinação de populações urbanas perceptíveis no século X, é a crise proveniente das invasões escandinavas que aceleram a ordenação do comércio e da administração das cidades, de modo a favorecer cidades populosas e com defesas eficientes.

Entre os séculos XI e XIII temos o que BRAUDEL (1998, p. 78-83) conceitua como a “primeira economia-mundo”, onde a Europa conhece seu verdadeiro Renascimento, dois ou três séculos antes do tradicional Renascimento do século XV, marcada pela passagem da economia doméstica para uma economia de mercado nas cidades que compreendem o eixo comercial entre os Países Baixos e o norte da Itália. As feiras de Champagne no século XIII caracterizam o encontro das rotas terrestres Norte-Sul, a cristalização maior dessa economia-mundo.

A estas cidades podemos observar uma interdependência entre os cidadãos e os poderes externos à cidade na busca de uma nova relação:

cidades e mercadores aspiravam ao controle de seus próprios negócios, mas precisavam e desejavam a proteção do Estado quando estavam longe. Reis e nobres não viam com agrado a conduta ativa dos cidadãos e alarmavam-se com a propensão destes para formar associações juramentadas, especialmente as comunas do século XII. Tais manifestações pareciam subversivas e ameaçadoras, mas ao mesmo tempo a aristocracia recorria às cidades não só para obter suprimentos, como também para cobrar os tributos com que era paga a proteção política e para conseguir empréstimos junto aos comerciantes. (LOYN, 1997, p. 90)

Segundo Jacques LE GOFF (1992, p. 3-6), entre o período de 1150 a 1330 temos a constatação que as cidades significaram uma revolução quantitativa, devido ao crescimento em número de habitantes e de cidades, e uma revolução qualitativa no sentido da interdependência entre *mercadores* e *Estado*, relação trabalhada por Norbert ELIAS (2001, p. 153-159; 221-266), como um *processo civilizacional* e que Fernand Braudel aponta como resultado do aumento das tensões e precipitação das

trocas provocadas pela cidade, uma aceleradora de todo o tempo da história. (LE GOFF, 1992, p. 4)

Ao falar em *revolução*, Jacques Le Goff trabalha com a idéia que a partir do século XII podemos identificar uma nova cidade, cuja característica principal e diferencial deve-se ao fato de ser policêntrica, isto é, um aglomerado de cidades que foram se sobrepondo em termos espaciais, mas apresentando diferenças culturais presas ao contexto histórico do aparecimento e desenvolvimento de cada uma. “A nova cidade medieval, portanto, fez-se principalmente a partir de uma implantação anterior, cidade galo-romana, mosteiro da Alta Idade Média, *castrum* do começo do feudalismo, entre o século IX e X. A história muda, mas faz-se sempre no mesmo local. Daí as ilusões da continuidade.” (LE GOFF, 1992, p. 33) Logo, encontramos no Ocidente cidades que se diferem em sua natureza, onde a nova cidade convive com as velhas. Justamente é esta cidade que surge a partir do século XII que interessa à presente pesquisa.

E o que caracterizaria esta nova cidade, além de sua policentria? Primeiramente, as muralhas. Juntamente com elas, as portas de acesso que são circundadas por mercados, albergues e conventos mendicantes, espaços que viabilizam a observação e a captura do que entra e do que sai dos muros da cidade. Em segundo, temos a existência de pontos de referência que exercem sobre os cidadãos um poder de atração ou de repulsão: o religioso, representado pela Igreja e sua presença espacial e ideológica; o econômico, que seria o complexo de mercado; e o político, “da autoridade de um senhor local ou regional à do rei, a fortaleza senhorial ameaça, domina a cidade, mas ou se projeta sobre ela ou nela está enquistada, mais do que inserida” (LE GOFF, 1992, p. 35). Por terceiro, a cidade apresenta entre suas construções um lado campestre de pequenos pomares, jardins e cultivos.

Estes espaços e referências fazem parte da cenografia da formação discursiva do documento **Admoestações**. Em uma formação discursiva, conforme Dominique MANGUENAU (1997, p. 41), a cenografia é alcançada a partir da *déixis discursiva*, que está vinculada com a cena da qual a enunciação ao mesmo tempo produz e pressupõe para se legitimar. A *déixis*, termo lingüístico que significa a situação histórica do ato da enunciação, apresenta três instâncias – locutor e destinatário, topografia, cronografia – que permite recompor o contexto onde está

ancorado o discurso. Certas características da cidade são a topografia da dêixis discursiva das **Admoestações**, ou seja, a muralha e as portas de acesso à cidade, o mercado e a igreja, as casas e as fortalezas senhoriais, os pequenos cultivos e pomares, conferem sentido ao discurso de Francisco.

Ele admoestava na cidade, entre seus muros, aspecto que delimita os destinatários. Enunciava próximo das portas de acesso à cidade, que indica parcela de seu público, aqueles que permaneciam nos limites da cidade e em seus arredores: os marginalizados, pobres e mendigos, vagabundos e criminosos. O mercado, próximo a tais portas de acesso, indica uma outra parcela, de vendedores e compradores. Referências como a igreja e os símbolos senhoriais e das comunas, respondem a espaços institucionais em que a formação discursiva acaba por se inscrever no ato da enunciação. Significa dizer que há um reconhecimento entre os que convivem na cidade – indivíduos pertencentes a um mesmo corpo de práticas sociais – da posição que ocupam na relação de poder, isto é, as instituições delimitam (legitimam) os sujeitos antecipadamente. Francisco é legitimado pela posição que lhe é reconhecida de antemão: pregador autorizado pela Igreja para admoestar sobre questões morais (adiante será trabalhado o modo como se instituiu a autoridade de pregar pela Igreja). Esta noção de *contrato* é acompanhada pela noção do *jogo* e do *teatro* (MANGUENAU, 1997, p. 29-32). O domínio do jogo é a adoção de regras que regem o comportamento, dando conta das regularidades e pressupondo a atribuição de seu sentido através das instituições. A encenação, o modo pelo qual o enunciador se inscreve – gestualmente e espacialmente – no tempo e no espaço de seu interlocutor, caracteriza a noção do teatro. Ambos dizem respeito a cena enunciativa, a delimitação de lugares e das possibilidades das posições de Francisco e dos enunciatários no ato de enunciação das **Admoestações**.

Diferente das ordens monásticas que se mostravam isoladas e fixas em seus mosteiros, as ordens mendicantes respondiam ao perfil da nova cidade e se adequavam à mobilidade dos cidadãos. Não se encontravam ligados a um território como no caso da paróquia, movendo-se entre as ruas e praças, construindo uma identidade com o coletivo dos cidadãos. “O espaço de Francisco e dos irmãos torna-se uma rede de cidades e a estrada entre elas (...) Seu apostolado os leva a utilizar ou a criar novos espaços comunitários nas cidades, em particular para a pregação.

Esse novo lugar da palavra urbana é freqüentemente a praça, recriando um espaço cívico ao ar livre, sucedendo a desaparecida ágora e o fórum antigo” (LE GOFF, 2001, p. 189). Na praça é possível visualizar aspectos do uso do gesto e do espaço como constituintes do significado na enunciação: a praça representava o lugar de encontro entre a cultura erudita e a popular, formadora de opinião e por isso local dos *exempla* e dos jograis, também caracterizava o ponto de encontro entre a cultura mercantil, a eclesiástica e a cavaleiresca. Das características da cidade já apontadas, a praça é o principal elemento da topografia na dêixis discursiva das **Admoestações**.

Espaço característico da cidade, a praça é um entrecruzar de aspectos culturais reveladores de um conflito de duas realidades político-econômicas: campo e urbano. O fenômeno urbano e o sistema feudal sugerem o questionamento sobre qual seria a relação entre a cidade e o feudalismo. A cidade assimilada a um poder feudal como a *senhoria*? A cidade seria um fenômeno anti-feudal? Ou a cidade pode ser pensada como um entrave territorial no sistema feudal, isto é, um sistema urbano aliado ao feudalismo? Para Jacques LE GOFF (1992, p. 55-78) estes três posicionamentos não respondem à questão. A cidade não é uma aliada ao feudalismo, mas parte integrante que caracteriza uma simbiose entre cidade e sistema feudal, isto é, a aceitabilidade dos senhores feudais em relação às cidades e adaptação dos burgueses ao modo de produção senhorial. A noção de *jogo* insere-se neste quesito, deriva desta integração de valores e comportamentos do universo senhorial e do universo citadino. As regras que regem os comportamentos dos que convivem na cidade são significantes dos espaços institucionais presentes nela: as instituições antigas e símbolos do sistema feudal - a igreja e a fortaleza senhorial – como as novas instituições que irão simbolizar a *liberdade* da cidade.

O movimento que conduziu os cidadãos a conquistarem seus direitos de liberdade, e a constituírem os fundamentos institucionais da cidade, iniciou-se no século XI com um desenvolvimento acentuado e caótico da cidade. Em um segundo momento, entre a metade do século XII e o início do século XIV observa-se uma organização e consolidação jurídica desse desenvolvimento. A liberdade pessoal (*universitas*, termo que exprime a realidade ideológica da cidade-corporação), o direito de associação, o direito de jurisdição (terem seus próprios juízes), a propriedade coletiva (manifestação e definição da comunidade urbana: cofre, selo,

sino e imóveis), são os quatro fundamentos de caráter institucional da cidade, desenvolvidos por meio de lutas sociais.

O fundamento base, a liberdade pessoal, significa uma oposição ao arbítrio de um superior, onde o cidadão julga-se livre na medida que as obrigações impostas são definidas, via contrato ou meio legal, substituindo a determinação arbitrária e unilateral daquele que tem o poder e ao qual ela depende. Ser livre é poder discutir os limites de sua submissão, tendo um estatuto definido de direitos e deveres. As cartas forais respondem a essa noção de liberdade, pensada a partir de dois aspectos: privilégios econômicos e a instituição de um conselho eleito.

Nas cidades italianas estes conjuntos de fundamentos e aspectos de cunho institucional assumiram um relevo e um significado cuja importância deve ser precisada para melhor compreender a personalidade histórica de Francisco de Assis.

Os habitantes de uma cidade, por vários títulos e por direitos diversos legalmente reconhecidos, tendiam a reunir-se e organizar-se na defesa de sua autonomia. A longa ausência da autoridade institucional do Sacro Império Germânico, entre os anos sucessivos à morte de Henrique V em 1125 e a subida do trono de Frederico Barbarroxa em 1152, tinham tornado possível às cidades italianas a formação de uma autonomia no limite da independência. Elas se aproveitaram disto para criar para si uma estrutura política e administrativa própria, mesmo se análoga: um colégio de cônsules estava à frente da *comuna* e governava com o apoio de uma assembleia geral dos cidadãos. Esse colóquio entre grupo dirigente e cidadãos era tanto mais necessário à medida que aqueles que exerciam o poder o faziam por um tempo e deviam ser, portanto, periodicamente eleitos. Veio assim amadurecendo nas cidades comunais italianas a concepção de uma autoridade que não descia sobre alguém - rei ou senhor feudal por graça de Deus - mas que era conferida pelos próprios concidadãos à base de uma escolha competitiva, na qual tinha o seu peso a autoridade que cada uma podia exercer sobre a multidão, especialmente com a palavra, princípio que caracteriza uma recusa sempre mais clara e consciente do privilégio da nobreza.

Estas cidades, ao mesmo tempo, iniciaram uma política de conquista do território circunstante que teve duas conseqüências de extrema importância. O território estava nas mãos dos senhores feudais que, um a um, deviam submeter-se

à comuna, ou de livre vontade ou constrangidos pela força: depois de terem aceitado uma série de condições – permanência na cidade por uma certa parte do ano, construção de uma moradia, obrigação do serviço das armas à comuna no caso de necessidade, proibição de apoiar e sustentar os inimigos da própria comuna – viam reconfirmada no condado a sua autoridade, geralmente nos modos e nas formas que tinham anteriormente; a autoridade deles, porém, não derivava mais do soberano ou do senhor que lhe concedia o feudo, mas justamente da comuna. Esta difícil relação entre comunas e senhores feudais se realiza lentamente entre conflitos e lutas violentas por volta do fim do século XII, período em que nasce Francisco de Assis. As lutas naqueles anos tornaram-se mais ásperas pela afirmação sempre mais sólida e robusta de uma classe social nova e estreitamente ligada ao nascimento e ao desenvolvimento da comuna: a burguesia¹². Outra consequência desta expansão foi que, no progressivo alargar-se do próprio território, cada comuna, antes ou depois, acabava entrando em conflito com as comunas circunstantes, também estas desejosas de alargar a própria esfera de influência, geralmente de apoderar-se de uma ponte, de uma estrada que permitisse uma passagem mais segura, a supressão de um pedágio, a eliminação de qualquer perigo. A comuna, de uma parte, combatia os senhores feudais, de outra tinha necessidade deles para contrapor-se às cidades vizinhas. Nesta agitação e tensão contínua, se os nobres ofereciam o apoio de sua força militar e da sua perícia de guerra, havia também a necessidade do apoio financeiro que podia vir somente de quem dispunha de dinheiro, justamente dos burgueses.

O ofício de mercador – aquele que vende o tempo – já é reconhecido nos meados do século XII, e se há “clérigos por toda parte, os nobres estão sobretudo fora da cidade, os pobres estão igualmente por toda parte, nas cidades, mas

¹² Na época, a burguesia era uma classe articulada e complexa, de condição econômica diversa. Dela faziam parte os simples artesãos, vendedores dos mais variados produtos e até os grandes comerciantes; entre estes, ocupavam o primeiro lugar os que comercializavam tecidos de luxo que não eram produzidos no lugar, mas que eram importados dos grandes centros de distribuição, das feiras internacionais, como eram, por exemplo, as de Champagne na França. Exatamente estes comerciantes conseguiram uma notável prosperidade econômica e pouco a pouco ia desaparecendo a figura do vendedor que passava de terra em terra, de cidade em cidade com a sua carga de mercadorias preciosas. Já no fim do século XII, o comerciante rico tem uma grande influência na comuna, divide com os nobres o luxo, mesmo se no manejo das armas não seja igualmente perito; mas bem cedo compete num plano diferente, não menos importante, o da cultura. (MANSELLI, 1997, p. 25-26)

também nos campos e nas estradas. Burgueses, só os há nas cidades. A originalidade da cidade medieval é a burguesia.” (LE GOFF, 1992, p. 169).

Assim, a cidade medieval apresenta novos¹³ personagens: o citadino, um imigrado recente, um antigo camponês, um homem que vive entre muros; o mercador, que inaugura uma nova ética do trabalho e da propriedade, onde ao nascimento opõe o talento; e o intelectual, aquele que trabalha com a palavra e a mente e não com a mão.

Estes três tipos de homem medieval respondem tanto ao locutor e destinatário discursivo possível das **Admoestações**, como a questões que dizem respeito ao *ethos* do discurso. O *ethos* (MANGUENAU, 1997, p. 45-47) é uma das dimensões de uma formação discursiva e define-se como propriedade da voz que enuncia a enunciação, em outras palavras, a especificidade da voz que se ouve. Esta voz que habita a enunciação do texto apresenta três propriedades: *tom* (por exemplo: moderado, alegre, melancólico, exortativo); *caráter* (os esteriótipos que circulam em determinada cultura); e *corporalidade* (representação do corpo do enunciador que especificam as tendências políticas e ideológicas).

O mercador, o intelectual e o citadino são tipologias do homem medieval¹⁴ que, de certa forma, representam esteriótipos dessa cultura urbana da qual Francisco de Assis estava inserido. Era citadino e filho de mercador, que apresenta em seu discurso um conjunto de traços psicológicos referentes a estes dois tipos de homem da Idade Média que eram reconhecidos espontaneamente pelos ouvintes – também estes citadinos. Ele não se enquadra como intelectual, mas os conhece, provavelmente tenha tido um *magister* que lhe ensinou o que sabe de latim, assim como conviveu com outros clérigos conhecedores de latim que ingressaram na fraternidade franciscana.

Além destas três tipologias ligadas à cidade, temos outra: o marginal. Este tipo de homem medieval não representa uma novidade vinculada à cidade, mas os

¹³ Utilizamos como referência a obra organizada por Jacques LE GOFF (1989), **O Homem Medieval**, que apresenta uma tipologia do homem medieval. Dentre as dez tipologias apresentadas, o citadino, o intelectual e o mercador são apontadas pelos estudiosos como um tipo de homem medieval oriundo do tecido urbano medieval.

¹⁴ As três tipologias se cruzam, se confundem, pois o mercador que vive na cidade é um citadino como qualquer outro, apesar de também representar um tipo de homem medieval específico. Não foi pretensão da presente pesquisa adotar uma tipologia do homem medieval, buscando o justo encaixe, pelo contrário, é aquilo que transborda desse molde teórico, o principal para a análise.

excluídos da sociedade feudal acumulam-se nos limites da cidade medieval: doentes, pobres, os de má reputação – jograis e usurários, enfim, aqueles que se caracterizam por não terem estabilidade, trabalho e um estatuto reconhecido. Francisco de Assis se relaciona estreitamente com o excluído a ponto de nomear a si e a todos os irmãos franciscanos como o menor da sociedade – irmãos menores – prontos a servirem aquele que é leproso, pobre, enfim, os que ficam à margem da sociedade.

O homem medieval, conforme Jacques LE GOFF (1989, 12-14), é o homem da mitologia cristã, envolvido numa luta entre o bem e o mal, um maniqueísmo que mesmo recusado e condenado pelo cristianismo, acabou por ser assimilado pela sociedade medieval e expressado através de duas concepções de homem: o *homo viator*, o peregrino em potencial ou simbólico que tange o aspecto de ser errante, isto é, não estável; e o *penitente*, que assegura a salvação da alma a partir da penitência e da confissão. O homem medieval que habita entre os muros da cidade – em particular o mercador, o intelectual e o marginal –, transita entre estas duas concepções, peca por sua instabilidade espacial e se salva através da penitência.

O cidadão habita, ou em uma Babilônia, ou em uma Jerusalém. O inferno e o paraíso são duas visões de uma mesma cidade, onde o que muda é quem está olhando para ela. Esta dualidade é trabalhada por Jacques ROSSIAUD (1989, p. 99-100), a partir de questionamentos sobre o que há de comum entre o mendigo e o burguês, entre o clérigo e a prostituta, entre os habitantes de uma cidade e de outra, entre os cidadãos do século XIII e os do XV.

A resposta que Rossiaud obtém, primeiramente, é que eles convivem em um mesmo espaço, assim não podem ignorar uns aos outros e acabam por se integrarem em torno do dinheiro e de normas de convivências novas e específicas.

Em segundo, o cidadão é o camponês que imigrou. O que os diferencia? Jacques Rossiaud propõe pensarmos que a diferença é cultural. A cidade imprime uma cultura diferenciada, mas haveria diferenças culturais de cidade para cidade? A natureza da cultura seria idêntica para todas as cidades, o que mudaria seria a gradação dessa cultura, isto é, a cidade vence as barreiras regionais medievais, constituindo um sistema homogêneo da cultura cidadina, que se apresenta em menor ou maior complexidade de teia de relações (cidades maiores apresentam maior *densidade* e *intensidade* de relações entre os seus habitantes e instituições,

provocando ainda uma propagação que repercutiria nas cidades menores, promovendo um efeito encadeado de crescimento, que justificaria o caráter homogêneo da cultura citadina apesar das diferenças de *tamanho* entre elas). Concordar com Jacques Rossiaud é possível se considerarmos que a cidade à qual ele se refere é aquela *cidade nova* proposta por Jacques Le Goff, que surge a partir do século XII e convive com as antigas cidades. Há diferença de natureza da cultura entre as cidades antigas e as cidades novas. Contudo, se considerarmos somente estas *novas cidades*, é admissível a proposta de Jacques Rossiaud do caráter homogêneo da cultura citadina no Ocidente.

Logo, limitando a idéia de Rossiaud às *cidades novas* de Le Goff, temos que a cultura citadina desenvolveu-se durante dois séculos, construiu estruturas específicas e pode ser pensada como espaço onde se forma uma nova mentalidade, que incorpora o respeito e convívio com a diversidade de pensares e hábitos regrados pela construção de leis comuns. Por essa lógica, a cidade foi espaço da revolta e contestação (movimento religioso laico e heresia), da liberdade, da riqueza (mercadores), da pobreza e da salvação das almas.

Habitar na cidade significa estabelecer relações com o dinheiro e com a solidariedade, que acabam reduzindo os meios de sobrevivência àqueles vinculados à rapina, ao poder e à caridade. O cidadão vive com diferentes, seja dividindo quartos, seja sendo vizinho de condições e ofícios diversos, a cidade coage o cidadão a conviver com a diversidade.

A dependência do mercado e os convenientes e inconvenientes de estar fechado entre muros – por um lado à segurança, por outro o contágio tanto físico quanto mental – resultam dessa condição preliminar de toda cultura urbana de começar a viver na proximidade e aceitar o confronto com gente estranha aos seus costumes e à sua língua. (ROSSIAUD, 1989, p. 102).

Outro fato relevante diz respeito a reavivação de uma memória genealógica das linhagens por volta do século XII. Esta geração de vastos parentescos artificiais responde a uma aspiração por parte da burguesia de uma linhagem solidária e com parentes ativos e generosos. Sonha com aquilo que não tem, com aquilo que a cidade não favorece que se tenha devido a sua economia e ambiente que exerce uma função destruidora dos laços familiares. Contudo, essa mentalidade mercantil,

que molda sensibilidades e comportamentos desagregadores, apresenta na figura dos franciscanos o elemento agregador.

A civilização citadina recebe e transforma o estilo de vida *cortês*. Na Itália, a cortesia encontrou cultivadores na parte rica do povo, aquela que por suas disponibilidades financeiras podia permitir-se o compromisso economicamente pesado da largueza. Enquanto que a cortesia do senhor tinha como moldura e como palco um castelo e a corte que aí vivia, a cortesia do comerciante devia criar o ambiente para si, ambiente que não era o restrito e fechado de uma roda de nobres, mas um outro, mais aberto, rico em ressonâncias, o das praças de uma cidade. Com isso, ao grupo de nobres em torno de uma dama substitui a *brigata* de jovens, ao canto fechado e difícil do trovador substitui o canto aberto das serenatas dirigido à sacada. A dança podia ser na praça e o gracejo imprudente podia tornar-se zombeteiro.

As sociabilidades entre os cidadãos podem ser observadas ao trabalharmos a questão da vizinhança. Ser vizinho era possuir uma identidade com o bairro, poder enquadrar o jovem em um grupo (jogos, patuscadas e alaridos) e legitimar casamentos e uniões.

Justamente no bairro é que encontramos as confrarias, associações preocupadas em partilhar responsabilidades e exercer proteção recíproca, mas significava, principalmente, reconhecimento das profissões ou guildas, além de serem acusadas de representarem foco de rebelião e de desvio herético. “Mas, mal conquistaram as cidades, as ordens mendicantes compreenderam o partido que podiam tirar desses pequenos núcleos de consenso e acolheram-nos ou fomentaram a sua formação.” (ROSSIAUD, 1989, p. 112). O movimento franciscano ao interagir com estas organizações leigas, acaba mesclando sua proposta religiosa de vida com as aspirações dessas organizações, resultando na promoção da inserção do cidadão em uma rede de solidariedade entre pessoas que não eram iguais e em acordos entre iguais, minimizando as contradições e fomentando uma cultura comum.

Esta sociabilidade característica das confrarias reforçava o apego dos cidadãos à sua maneira de viver e também recompensavam aqueles que trabalhavam. O trabalho é bandeira assumida pelo movimento franciscano, inclusive os novos trabalhos cidadãos que respondem à nova moral dos mercadores.

Mas a ética legitimadora é, antes de mais, a dos grupos dominantes e os homens das artes manuais, que trabalham materialmente, são desprezados pelos ricos e pelos intelectuais (...) o trabalho já não é obstáculo à salvação e os artesãos e os mercadores já não duvidam nem da sua dignidade, nem da sua função social (...) é melhor trabalhar inutilmente do que ser ocioso inutilmente (...) daí as invectivas dos clérigos contra os usurários – ociosos – , que lucram ou engordam dormindo (...) a desconfiança cada vez mais notória em relação à mendicância, sobretudo voluntária. (ROSSIAUD, 1989, p. 117)

Os cidadãos dessa nova cidade medieval protagonizam a construção lenta e desigual de uma urbanidade que “os obrigavam a viver em paz, a dominar a sua violência ou o seu medo, a libertar-se da sua loucura, a exprimir a sua adesão ou a sua obediência” (ROSSIAUD, 1989, p. 120).

Viver entre muros, aglomerado com a diversidade e o diferente, o cidadão também vive cercado pela mentalidade mercantil – a do lucro – e o vício burguês da avaria, convivendo ainda com a violência, a fragilidade da família, mas também com as solidariedades horizontais das confrarias e os festejos cívicos. Estas características sintetizam o estereótipo do cidadão da Idade Média

3.1 O INTELLECTUAL

O termo intelectual, ao designar não uma qualidade mas uma classe de pessoas, surge no final do século XIX com o *Manifeste des intellectuels*. No entanto, esse vocábulo caracteriza um tipo de homem que, nos séculos medievais, trabalhava com a palavra e com a mente, não vivia de rendimentos da terra nem era obrigado a trabalhar com as mãos, e tinha consciência de sua diversidade em relação às outras categorias humanas (BROCCHIERI, 1989, p. 125). Conhecido como *magister* (mestre), *doctor* (doutor), *philosophus* (filósofo) ou *litteratus* (literato), conhecedor da língua latina, o intelectual é um clérigo e usufrui dos privilégios referentes à sua classe. É um homem de escola e de escola cívica, que entre o século XII e o XIII, passa da escola da catedral em declínio e da escola cívica que não confere privilégios, para as universidades.

No século XI, as instituições monásticas e a língua latina favoreciam uma uniformidade de contexto essencial para um intelectual, além de ser um fator organizador. No século XII e início do XIII, as cidades assumem papel preponderante para os intelectuais, propiciando uniformidade cultural e espaço de atuação. Junta-se o desenvolvimento homogêneo promovido pelo percurso doutrinário

– devido à estrutura de ensino – com a diversidade do ambiente – decorrente da relação entre a escola e o poder político do papado e do rei.

Mariatereza BROCCHERI (1989, p. 133-134) busca definir o *intelectual*, inicialmente, como aqueles que apresentam consciência de fazerem um trabalho diferente daquele que executa a maioria dos homens, tendo sempre em vista a transmissão das suas teorias. Com o advento de Aristóteles e Averrois, o intelectual assume uma nova imagem, que considera a diversidade do pensamento – respeita a obra, não mutila ou oculta por ser discordante – em contraposição àquela idéia tradicional da cultura cristã como uma unidade global – imposição do cristianismo como a única verdade a todos.

O intelectual medieval distingue-se não tanto em relação a um contexto histórico ou de atividade, mas sim por modelos culturais, isto é, a distinção está entre a cultura do campo e a citadina. O campo significa para o intelectual o estudo solitário, resguardado e sereno. A cidade, o envolvimento na vida política e no trabalho. Petrarca e o monge São Bernardo de Claraval viam a cidade como uma Babilônia, assumem, então, exemplo de intelectuais que primam por uma cultura camponesa. São Boaventura justificava sua opção urbana pela abundância de pessoas não dispersas, e por isso suscetível de colher mais frutos com os sermões. Não por acaso, Francisco de Assis encontra-se entre um e outro. Não somente em termos cronológicos, mas principalmente devido ao fato que a opção urbana caracteriza a originalidade franciscana ao romper com o modelo que condicionava as ordens regulares até então, de renunciarem ao mundo e se isolarem no campo.

O intelectual tem na universidade o seu correspondente institucional. As universidades do século XIII apresentam uma penetração de franciscanos, que segundo Jacques LE GOFF (1988, p. 82-84), apesar de constituírem parcela daqueles que se distanciavam das posições de Francisco de Assis, hostil à ciência (obstáculo à pobreza, ao despojamento e à fraternidade com os humildes), acabaram por atrair estudantes “sensíveis às vantagens do ensino dos Mendicantes, mais ainda ao brilho de suas personalidades e à novidade de certos aspectos de sua doutrina”. Le Goff trabalha com a questão da novidade franciscana diante da universidade como um paradoxo da “dupla participação em uma ordem, por mais novo que fosse seu estilo, e simultaneamente em uma corporação, por mais clerical e original que fosse.” Os intelectuais chocavam-se com a concepção de pobreza que

regia o universo franciscano, ainda mais que os intelectuais tinham na universidade a corporação que os legitimava como trabalhadores, como detentores de um ofício reconhecido pela sociedade.

Sobre esta questão, Jacques Le Goff diz que a pobreza é o elemento que distingue o intelectual do franciscano:

A pobreza resulta do ascetismo, que é recusa ao mundo, pessimismo em relação ao homem e à natureza. Por essa perspectiva, já se fere o otimismo humanista e naturalista da maioria dos universitários. Mas, acima de tudo, a pobreza entre os dominicanos e os franciscanos tem por consequência a mendicância. Aqui, a oposição dos intelectuais é absoluta. Para eles, não se pode viver a não ser do trabalho. Nesse aspecto, eles representam a atitude de todos os trabalhadores da época, os quais, apesar de tudo que já se afirmou, eram na maioria hostis às novas Ordens devido à mendicância. A mensagem de São Domingos e de São Francisco de Assis se vê obstaculizada. (LE GOFF, 1988, p. 85)

Acreditamos que a pobreza seja elemento de distinção, entretanto a pobreza pregada e vivida por Francisco não significa a recusa do mundo e da natureza, pelo contrário, é a afirmação da presença divina em todas as criaturas e a transformação do mundo para que ele inclua em vez de excluir¹⁵.

Sobre a mendicância, abrimos um parêntese, para salientar que a pobreza franciscana não se fundamenta no ato de mendigar. Hans KÜNG (2002, p. 132-133) afirma que a pobreza de Francisco é “uma vida absolutamente desprovida de posses, não só para o membro individual da irmandade (como nas ordens anteriores), mas também para a comunidade como um todo (...) os irmãos deviam trabalhar duro no campo: só deviam mendigar numa emergência” e conclui “Francisco não queria uma ordem mendicante”.

As mudanças decorrentes após a morte de Francisco de Assis podem justificar as críticas dos intelectuais, contudo durante a vida de Francisco, o movimento franciscano seguia uma pobreza voluntária aliada a um trabalho voluntário.

Voltando à relação entre intelectuais e franciscanos, Cherubino Bigi (SABEDORIA, 1999, p. 666-677) afirma que o estudo entendido como atividade intelectual deve ser analisado, considerando a dialética “entre a ‘sabedoria da carne’ ou ‘sabedoria desse mundo’ de um lado (SdVi 10) e a ‘sabedoria do espírito’ de

¹⁵ Jacques Le Goff apresenta outra opinião sobre a concepção de pobreza em relação ao intelectual: defende a particularidade de Francisco ver o mundo de forma otimista (LE GOFF, 2001, p. 23-39).

outro lado”. Francisco acredita que o estudo conduz a dois caminhos antagônicos, por isso ele não orienta o estudo para a teoria e a doutrina, mas para a busca constante de realizar em vida o sentido de existir de Cristo, para ser sua imagem e semelhança. Assim, o estudo da teologia somente é benéfico e assume significado positivo e aceitável se estiver servindo ao espírito.

Francisco de Assis, em seu Testamento, acaba por condicionar aqueles que estudam as escrituras bíblicas ao espírito. “E devemos honrar e respeitar todos os teólogos e os que nos ministram as santíssimas palavras divinas como a quem nos ministra espírito e vida” (*Test* 13 ,p. 168). O intelectual é bem quisto por Francisco como aquele que possibilita caminho para a salvação da alma, sendo servo da *sabedoria do espírito*. Mas o intelectual almeja a posição de trabalhador, que recebe por aquilo que faz como ofício. Aceitar a novidade atrativa dos franciscanos está condicionada a escolher entre o estudo que leva à *sabedoria do mundo*, ou o estudo que leva à *sabedoria do espírito*.

3.2 O MERCADOR

De acordo com Aron GUREVIC (1989, p. 165-167) a mentalidade dos mercadores distinguia-se da dos cavaleiros, do clero e dos camponeses, sendo que a visão de mundo formada gradualmente na consciência da classe mercantil, evoluiu opondo-se a visão de mundo dos outros estratos da sociedade feudal.

No século XI, o mercador é útil ao rei e ao nobre, mas situa-se fora do sistema trifuncional. A ética dominante mantém as ocupações urbanas e o comércio condicionados à ideologia da Igreja, onde o camponês desconfiava e o nobre desdenhava dos mercadores. O mercador assume as características de um estudioso do outro, pois necessita conhecer e analisar para fins comerciais os costumes dos lugares aonde chega. A imagem negativa do mercador – pária da sociedade – mostra sinais de mudança por volta do século XII e torna-se evidente no século XIII, quando a Igreja apóia políticas que deslocam do campo para a cidade o seu foco de ação doutrinário através das ordens religiosas mendicantes. Contudo, a imagem do mercador ainda era contraditória e tomada por preconceitos:

Esse caráter contraditório da posição do mercador medieval é constantemente revelado na pregação dos frades mendicantes. Não nos esqueçamos de que o fundador da Ordem dos Franciscanos, Francisco de Assis, provinha de uma família de ricos mercadores de tecidos. Dominado pela idéia de pobreza evangélica, Francisco de Assis rejeitou o patrimônio e rompeu com a família, fundando uma confraria que depressa se transformou em ordem monástica. Perante o crescente descontentamento do povo devido à riqueza da Igreja, da nobreza e das classes altas das cidades – descontentamento que agrava as heresias – a Igreja acha oportuno tomar sob a sua proteção as ordens mendicantes e incorporar o movimento na estrutura oficial. Pretendia que ‘os nus seguissem Cristo nu’ sob a sua égide e não no seio dos movimentos heréticos. A pregação das novas ordens colocava os ricos perante um dilema moral. (GUREVIC, 1989, p. 168)

Para Aron Gurevic os franciscanos são o signo desta contradição sobre a imagem do mercador.

A usura e o usurário, condenados pela Igreja oficialmente em 1179, eram práticas dos mercadores, por isso falar de usurários era o mesmo que falar de mercadores. Eram acusados de comercializar a demora no pagamento, ou seja, o tempo. Assim, roubavam o tempo, “patrimônio de todas as criaturas e, por isso, quem vende a luz do dia e a calma da noite não deve possuir o que vendeu, isto é, a luz e o repouso eternos” (GUREVIC, 1989, p. 168-169).

Os pregadores retomavam incansavelmente os *exempla*¹⁶ sobre os usurários, que tinham o efeito de justificar o ódio contra o usurário nutrido pelo público citadino em geral, destacando os *exemplas* que descreviam o desmascaramento dos usurários, escândalo remediado somente com a reparação total do prejuízo causado, isto é, doação de seus bens adquiridos pela usura para os pobres ou para a Igreja.

A ética da acumulação, leia-se ética do mercador, marca conflito tanto com a doutrina religiosa, quanto com as tendências fundamentais da aristocracia¹⁷.

O estudo e a educação respondem a uma exigência da economia do século XIII, onde a instrução e a preparação para lidar com a leitura, a escrita e a matemática provocam o surgimento de muitas escolas leigas. As novidades intelectuais do universo mercantil como a mentalidade aritmética, escritos em língua vulgar e em línguas estrangeiras, o conhecimento dos costumes e instituições dos diferentes povos, caracterizam a interação entre a mentalidade mercantil e a do

¹⁶ Define-se *exempla* como histórias curtas incluídas nos sermões e relacionadas com o folclore ou a literatura do passado, tendo ainda um ensinamento edificante (GUREVIC, 1989, p. 169).

¹⁷ Exemplo clássico é o poema anônimo *Uma nova disputa breve entre o Pougador e o Gastador*, onde o mercador assume o papel de gastador e o cavaleiro, aristocrata, o de pougador (GUREVIC, 1989, p. 171).

intelectual, fato observável pela semelhança da concepção sobre o tempo. “O tempo subjetiva-se, ‘humaniza-se’ e a necessidade de o ‘tornar seu’, de o possuir, é sentida igualmente pelos homens de negócios e pelos cientistas, os poetas e os artistas, que medem o tempo em função da aquisição do saber, de modo a de dia para dia, nos irmos transformando naquilo que não éramos antes.” (GUREVIC, 1989, p. 188). A reorganização do espaço da cidade resulta em uma nova concepção sobre o tempo (HARVEY, 1994, p. 44-46). O tempo muda de valor, de patrimônio de Deus para patrimônio dos homens.

Aron GUREVIC (1989, p. 171-178) a partir da concepção de um franciscano do século XIII, apresenta a sociedade da época a partir de nove categorias¹⁸ e organizada em volta de cinco talentos: a pessoa, no sentido do livre arbítrio que ela exerce – é a liberdade da cidade; a vocação, que seria o serviço ou ofício que cabe a cada pessoa; o tempo de vida; os bens terrenos; e as relações com os outros. Estes valores são os dons cuja utilização se tem de responder perante Deus, e exprimem uma predominância da ética mercantil, onde o homem tem que se preocupar em exercer bem sua vocação, aproveitar seu tempo de vida e preocupar-se com os bens que conquista. Enriquecer extrapola a consciência dos mercadores e atinge o cidadão já no século XIII. O sistema trifuncional entrara já em nítida contradição com a realidade social, sendo que a pregação dos frades já trabalhava com esta variedade, profissional e da classe, da população urbana.

O perfil de agente transformador da sociedade apresenta um outro lado, o perfil herético do mercador. A heresia acompanha a classe mercantil, sendo que a religiosidade do mercador é condicionada a sua sede de lucro, e aí está sua ética. Henri Pirenne salienta essa mentalidade aberta para a heresia como um espírito laico que se aliava ao fervor religioso de forma intensa. O misticismo que no século XI os faz tomar partido pelos reformadores religiosos que combatem a simonia e o casamento dos padres, é o mesmo misticismo que no século XII propaga o ascetismo contemplativo dos beguinos e dos begardos, e também responsável no século XIII pelo acolhimento entusiasta que receberam os Franciscanos e os Dominicanos. “Mas é este misticismo burguês também que aí assegura o sucesso

¹⁸ Três superiores e hierárquicas: sacerdote; monge; juiz leigo (imperador, rei, senhor feudal). Seis inferiores e não hierárquicas (relações horizontais): confeccionador de roupas e sapatos; artesão que utiliza instrumento de ferro (joalheiros, ferreiros, pedreiros); mercador; vendedor de alimento e bebida; camponês; médico; e ator. (GUREVIC, 1989, p. 173-174)

de todas as novidades, de todos os exageros e de todas as deformações do sentimento religioso. A partir do século XII, nenhuma heresia se manifestou que não tivesse logo encontrado adeptos. Bastará recordar aqui a rapidez e a energia com que se propagou a seita dos Albigenses” (PIRENNE, 1967, p. 176).

O mercador caracteriza o novo tipo de homem que habita a nova cidade de meados do século XII: busca do lucro, do enriquecer e do acumular riquezas; mas também em busca da aceitação por parte dos servos de Deus de seu modo de vida.

3.3 O MARGINAL

Na Idade Média, a condição natural do homem é viver no território de origem e viver numa comunidade de vizinhos, unida pelos laços de parentesco e de ambiente. Na imagem social dos homens medievais, o fato de se viver num local fixo, de se permanecer durante muito tempo num mesmo lugar e numa mesma comunidade de pessoas, é valorizado porque o sentido de ordem e de segurança social baseia-se em laços de sangue e de boa vizinhança. Contudo, as sociedades medievais estavam longe da estabilidade espacial. As grandes vagas migratórias e colonizadoras que põem em movimento enormes multidões e os processos de urbanização provocam um afluxo contínuo de habitantes do campo que vão para as cidades ou de habitantes de cidades mais pequenas que acorrem às cidades maiores.

A associação entre mobilidade espacial e perigo para a ordem social é um elemento constante. O conceito de marginalização, para GEREMEK (1989, p. 236), está relacionado diretamente com o conceito de espaço: “interpretado dicotomicamente como *dentro* e *fora*, centro e periferia, e contendo um juízo de valor, já que ao primeiro termo dessa dicotomia se atribui um caráter positivo. Esta imagem de diferenciação social sobrepôs-se à organização social, afastando do *centro*, ou seja, da sociedade organizada em comunidades familiares ou de grupo, os marginalizados de todos os gêneros: banidos, malfeitores, contestatários, hereges, dissidentes.” A marginalização social acompanhava a marginalização espacial – o exílio da cidade para o campo, os bairros mal afamados nas cidades –, mas é mais importante notar o caráter relativo deste tipo de afastamento:

continuavam a existir contatos entre grupo e pessoas que obedeciam às normas morais e sociais vigentes e aqueles que as infringiam.

A má fama era outro fator de exclusão da sociedade. O conceito de infâmia estava associado à prática de determinadas atividades que, para a lei e para a consciência social, eram consideradas indignas ou desonestas e que cobriam de infâmia quem as exercia e, em certos casos, seus descendentes. A usura, a prostituição e a arte do espetáculo são exemplos de práticas que resultavam em infâmia e condenadas pela Igreja no século XII e XIII.

O fenômeno da prostituição apresenta-se sob várias formas e não permanece confinada à cidade. No entanto, na cidade, tem um lugar fixo: é um produto à venda no mercado citadino. “As autoridades municipais permitiam a abertura de casas de passe e havia cidades que criavam o *postribulum publicum* com fundos da comuna e, depois, alugavam-no. Até os banhos públicos funcionavam como bordéis e, em algumas cidades, existiam os *ghettos* da prostituição” (GEREMEK, 1989, p. 244). Incontestável, porém, sua condenação moral e religiosa e, conseqüentemente, sua exclusão da sociedade. A prostituta vive em oposição à ordem social, se mantém afastada da família e não tem o direito de criar uma família própria.

Os atores e os músicos, os malabaristas e os comediantes são situados ao lado das classes sociais mais baixas, ao lado dos mendigos, dos vagabundos e dos aleijados. Condenados pela Igreja, os ofícios relacionados com o espetáculo ficavam à margem da sociedade dependendo do seu estilo de vida.

Nas estruturas da vida comunal, existiam corporações organizadas de menestréis, que trabalhavam durante as festas das cidades e nos casamentos. Nas cortes, onde os dias decorriam segundo um ritmo especial, a presença desses profissionais do ócio tinha um carácter permanente e, muitas vezes, estabilizado. Apesar disso, continuavam a existir grupos de comediantes que, pelo seu tipo de vida nómada, se assemelhavam ou eram identificados com os vagabundos. (GEREMEK, 1989, p.244).

Um aspecto que merece destaque é a proximidade entre Francisco de Assis e o jogral. Ele se autodenominava *jogral de Deus*, atitude que abrirá as portas ainda no século XIII para que este tipo de músico seja mais tolerado, configurando aquele que conta as vidas de santos e os feitos heróicos dos príncipes com acompanhamento de instrumentos musicais.

A doença também determinava a marginalização, onde a caridade para com os doentes andava a par com o medo do contágio e a aversão e o desprezo para com os aleijados. O leproso é o exemplo clássico dessa relação entre a caridade e o medo do contágio. “A gangrena da alma pecadora transfere-se para o corpo e proporciona a esperança da salvação eterna, mas, neste mundo, obriga a que se viva longe das pessoas sãs, longe da sociedade.” (GEREMEK, 1989, p. 246). A leprosaria se situa fora dos centros urbanos e o leproso não pode tocar em nada do que é tocado pelas pessoas sãs, além de que sua passagem tem de ser anunciada pelo som de uma matraca. Excluídos, os leprosos permaneciam, contudo, no palco da vida social e quando apareciam entre as pessoas, renovava-se sua condição de diferentes. Em geral, os doentes, como um todo, sofriam dessa ambivalência de atitude – compaixão/marginalização – mas, fora o caso do doente pertencer a uma família rica que tinha a possibilidade de evitar a exclusão, a doença provocava a marginalização. O caminho que restava aos doentes era tornar-se objeto da caridade: viver de esmola.

Os mendigos, por sua vez, eram necessários no que tange serem alvos da caridade dos outros, encontravam-se organizados e estáveis, respeitando as normas de convivência social. Sua marginalização responde a atitudes ambíguas da sociedade, ora de condenação de uma forma de vida, ora de elogio da virtude da renúncia. Contudo, prevalece a aceitação do papel funcional dos mendigos, quando estes não comprometem o equilíbrio do mercado de trabalho. É válido ressaltar que o mendigo pode ser encarado como “um ofício com determinadas técnicas que visavam suscitar a piedade das pessoas: para além de se exibirem defeitos físicos reais, recorria-se a simulação de enfermidades ou deficiências.”(GEREMEK, 1989, p. 247).

Em relação a esta ambigüidade de estar ou não marginalizado, Michel MOLLAT (1989, p. 63-64) defende que tanto o mendigo como o doente encontram-se inseridos na sociedade:

A geração do final do século XII tomou consciência de que a desgraça atingia um número maior de vítimas de modo desigual. Até então, o subdesenvolvimento crônico permitia que se discernissem os mais pobres, o hábito da imutabilidade da ordem social normalizava a permanência da pobreza. Se num período de calamidades o exército de mendigos e doentes engrossava com novos recrutas, nem por isso a paisagem social se transformava. Assim se haviam estruturado os personagens do deficiente e do pobre, cujos traços familiares

transparecem, quase estereotipados, nos textos e na iconografia... a nudez significa a indigência total; a magreza exprime sua fome; as úlceras, as deformidades e o bastão traduzem as deficiências fisiológicas; a presença do cão evoca a ausência de companhia humana, enquanto o número de mendigos representa a multidão dos pobres. Esses detalhes iconográficos correspondem, em geral, às expressões e termos utilizados por cronistas, hagiógrafos, pregadores e cartas para designar, às vezes de modo fugidio, o pobre e suas misérias. Os textos evocam o pobre nu, coberto de trapos (*pannosus*) ou mal protegido por uma precária pele de carneiro. Apresenta-se hirsuto como um homem da floresta. Sua moradia, quando tem uma moradia, é uma cabana (*domuncula*). Um pouco de palha no chão e uma coberta miserável (*panniculus*) compõem seu leito; uma panela minúscula enche o covil de fumaça, ao mesmo tempo que é utilizada para preparar a ração – de restos ou recolhida aqui e ali como esmola. O pobre anda sempre descalço, embora esteja frequentemente em movimento, isolado ou em grupo; mas fica à porta, ou seja, à entrada das cidades, à soleira dos mosteiros e castelos.

Este retrato do pobre corresponde àquele conhecido pelo nome e inserido na comunidade que o socorria. Contudo, sair da pobreza integrada na sociedade para cair na marginalidade era algo fácil de ocorrer. Nestes casos, as cidades, como as florestas, atraíram os marginalizados, que no início do século XII ainda não eram tão numerosos nas cidades e por isso eram vistos com mais tolerância que os marginais que erravam pelos bosques, entretanto na cidade estavam expostos às novas formas de miséria oriundas da expansão econômica.

Francisco de Assis confunde-se com os indigentes, veste-se igual a eles, vive sem bens como eles. A diferença é que Francisco opta por viver assim, ou seja, sua pobreza não é determinada pela sua condição social ou por infortúnios, mas escolhida por orientação dos textos bíblicos, aceitando o convite de Jesus aos apóstolos e discípulos: “deixe tudo que tem e segue-me”. Francisco opta por um modelo de religioso definido, amplamente difundido no século XII: o eremita. O eremita não é um marginalizado na sociedade medieval. Pelo contrário, é exemplo de vida religiosa cuja função social encontra-se no ponto de encontro entre o eremitismo e a pobreza. Não é um marginal, mas ocupa espaços em comum e seus estereótipos se confundem. Importante abrir um parêntese sobre a exposição do típico marginal da Idade Média e trabalhar a relação entre o pobre e o marginal com o eremita, por este ser a referência do modo de vida escolhido por Francisco.

A atração dos eremitas pregadores itinerantes e de sua clientela de gente pobre floresce ainda no século XI e intensifica-se no século XII. Esta atração resultava da partilha de um determinado gênero de vida; uma semelhança de atitudes em relação ao corpo social; e uma convergência das aspirações profundas, com o objetivo de que se tornassem conhecidas. “O *habitus* do eremita lembra o do

penitente e não se distingue do que caracteriza o mendigo ou o vagabundo: trapos, uma pele de carneiro, uma túnica com capuz e botas” (MOLLAT, 1989, p. 77). O eremita é um asceta, um pobre, um excluído voluntário, que vive como um pobre e um rejeitado. Seguindo uma tradição oriunda dos Padres do deserto, o eremita também sobrevive através de seu trabalho braçal, criando alguns animais, trabalhando com madeira, argila e couro. Os motivos para optar por uma vida eremítica giram em torno do fracasso no exercício de uma função, da influência atraente de outros eremitas, de uma pulsão interior para a oração e a penitência, às vezes consecutiva a uma peregrinação a Roma ou a Terra Santa. Como será visto adiante, Francisco de Assis transita entre estes motivos: tentativa fracassada de exercer a função de cavaleiro; peregrinação a Roma onde tem uma experiência do modo de vida na mendicância; e a disposição e realização da oração e da penitência. Outro motivo de destaque é a influência exercida sobre as vocações eremíticas pelos clérigos mais instruídos, particularmente pelos teólogos diocesanos; entre estes últimos, o conhecimento mais aprofundado das fontes cristãs desenvolveu o ideal da imitação de Cristo e dos apóstolos. Antônio de Pádua, franciscano contemporâneo de Francisco de Assis, é exemplo de clérigo instruído – teólogo e agostiniano – que entra no movimento franciscano atraído pela pobreza voluntária e vida apostólica. A partir do século XII, conforme Michel MOLLAT (1989, p. 79), a novidade dos eremitas não estava no fato de oferecerem ajuda aos pobres e de que alguns deles davam o exemplo do pobre socorrendo outros ainda mais pobres, mas a novidade estava na clientela dos eremitas: leprosos e prostitutas. O encanto da novidade e a curiosidade levavam aos eremitérios multidões de todas as classes sociais. Não eram ricos nem poderosos, mas também não eram mendigos, e são eles que revelam o alcance social do movimento eremítico, que soube perceber a aflição dos desgraçados e as aspirações da maioria: a vontade pauperista do povo cristão e a necessidade de fazer parte do sistema feudal:

Aí está exatamente, com efeito, o ponto de encontro do eremitismo e da pobreza: a identificação entre esta última e a pureza. As ocorrências do Mans comportam uma analogia com a Pataria milanesa do século XI. Não é surpreendente que as aspirações religiosas se tenham manifestado com turbulência numa cidade em que a exaltação explodira desde 1070, num movimento comunal precoce para a França. Essas aspirações fazem parte de uma tendência essencialmente espiritual, aparecida entre as massas roídas pela inquietação relativa à salvação, detonada pela reforma gregoriana. Os protestos populares contra a riqueza do clero não são de natureza econômica; e só fortuitamente são anticlericais. Longe

de serem anti-religiosas, são, ao contrário, a explosão de uma assimilação feita entre pureza e pobreza; indo até ao fim do programa gregoriano, exigiam que o clero praticasse uma pobreza cujo modelo idealizado era proposto pelo mundo dos menos favorecidos. (MOLLAT, 1989, p. 80)

O eremita volta-se ao socorro à miséria e ao tratamento digno aos indigentes. Reconfortava os pobres e estimulava os favorecidos, propondo a ambos a salvação através da pobreza. Salvam os pobres e é salvo por eles. Em síntese, o pobre chega no final do século XII como um instrumento da salvação do rico benfeitor, abandonado a si próprio, muito numerosos, conservando a posição de humilde, que assegura tanto a humildade com sua carga salvadora espiritual, quanto a humilhação com o peso da depreciação social. Francisco, por sua vez, não adere a esta noção de pobreza que encara o pobre como objeto da caridade e conseguinte salvação do rico. O pobre é visto por ele como sujeito na economia da salvação, com valor espiritual e humano próprio.

Por fim, voltando aos que estão à margem da sociedade medieval, há os marginalizados por motivos socioculturais: os heréticos, mas também aqueles que professavam uma fé diferente – os infiéis – e os pagãos, que eram excluídos da comunidade cristã, ou seja, das estruturas fundamentais do Ocidente medieval.

Dentre as várias categorias que constituem o mundo dos marginais na Idade Média, de acordo com GEREMEK (1989, p. 248), existem diferenças essenciais e, por vezes, capitais. Verifica-se uma certa gradação na exclusão e na segregação: a decadência não é a mesma coisa para o cavaleiro e para o camponês e a marginalização social nem sempre equivale a exclusão e segregação; e as barreiras raramente são tão rígidas como no caso dos leprosos. No entanto, todas essas categorias de pessoas se caracterizam pela sua diferente maneira de viver, por não se sujeitarem a normas e modelos de vida estabelecidos e por se recusarem a trabalhar ou a desempenhar uma função social. Os marginalizados encontram-se juntos também na aversão, na estranheza, no medo e, por vezes, no ódio que a sociedade lhes demonstra.

O marginal, o mercador e o intelectual configuram três esteriótipos que povoam a mente dos cidadãos. Presentes nas praças e nas ruas, circulam tanto no imaginário quanto no mundo real dos homens da cidade. Servem de referências para identificar hábitos e pessoas, vícios e virtudes. Elementos de identidade que

integram a personalidade de Francisco e que lhe atribuem qualidades reconhecidas pelos outros: carrega consigo os traços e costumes do mercador; opta em viver como sem nada de próprio, vestindo-se como os mendigos, convivendo com os marginalizados; não é um intelectual, mas aos anseios dos clérigos versados no latim e no estudo, os ditos intelectuais da Idade Média, àqueles incomodados com a serventia do conhecimento apreendido, propõe a ação, servir a Deus com o exemplo e com obras – o praticar o Evangelho. Ao pregar, Francisco é identificado pelo público através destes esteriótipos. Ao mesmo tempo, ele prega identificando no público os elementos que caracterizam tais esteriótipos, como os vícios da avareza em relação ao mercador e do orgulho em relação ao intelectual, e a situação de exclusão do marginal. Junte-se a este jogo de imagens entre locutor e destinatário, os elementos da *deixis discursiva* como também da *deixis fundadora*¹⁹: o locutor, o destinatário, a cronografia e a topografia. Tanto a cidade, quanto o cidadão, em especial o mercador, o intelectual e o marginal, compõem a cena que a enunciação ao mesmo tempo produz e pressupõe para se legitimar.

O modelo da cidade medieval e as tipologias do homem medieval viabilizam a compreensão do *ethos* do discurso - a voz que habita a enunciação do texto -, que possibilita identificar no discurso uma corporalidade presa ao imaginário dos destinatários e dos locutores. De acordo com MANGUENAU, “se os elementos do *ethos* forem integrados à discursividade, esta última aparece sob uma luz diferente: o discurso é, a partir daí, indissociável da forma pela qual ‘toma corpo’”. Esta mescla entre uma formação discursiva e seu *ethos* que ocorre através do procedimento enunciativo, designa a noção de *incorporação*, que atua em três momentos articulados: a formação discursiva confere corporalidade à figura do enunciador; esta corporalidade possibilita aos sujeitos a “incorporação” de esquemas (especificidade que viabiliza a identificação); estes dois aspectos constituem uma condição da “incorporação” imaginária dos destinatários ao corpo – o grupo de adeptos do discurso (condições de aceitação por parte dos destinatários). “Esta perspectiva desemboca diretamente sobre a questão da *eficácia do discurso*, do poder que tem em suscitar a crença” (1997, p. 48).

¹⁹ Em uma formação discursiva, a cenografia pode ser alcançada a partir da *deixis discursiva* – locutor e destinatários discursivos, cronografia e topografia. Temos também a *deixis fundadora*, entendida como situações de enunciação anteriores que a *deixis* atual utiliza para a repetição e de onde retira parte de sua legitimidade. (MANGUENAU, 1997, p. 41-42)

Cabe aos próximos capítulos explicitar a *incorporação* do ethos, a especificidade da voz que se ouve, oriunda do universo citadino analisado e exposto neste presente capítulo.

4 O CONTEXTO DE FRANCISCO DE ASSIS

4.1 ÂMBITO POLÍTICO E RELIGIOSO

A crise religiosa no século XII teve sua origem no século anterior, quando um conjunto de reformas foi efetuado no corpo eclesiástico. O papa Gregório VII (1073-1085) representa o grupo reformador daquela época, que efetuou diversas medidas contra a simonia e a dependência do papado em relação a famílias ricas romanas ou ao imperador. Isolamento do clero e a valorização da função sacerdotal, controle dos cargos eclesiásticos, imposição do celibato do clero em instituições como os mosteiros e definição nítida dos direitos e responsabilidades do papado são algumas das medidas reformadoras implantadas que buscavam uma volta para a *ecclesia primitiva* dos apóstolos:

Viver segundo o santo Evangelho (...) era nos alvares do século XI, uma idéia nova... No final do século XI, um certo número de movimentos religiosos tinham fixado para si mesmos ambições assaz próximas: Papas reformadores como Gregório VII ou Urbano II, pregadores populares como Robert d'Arbrissel ou eremitas como Estevão de Muret tinham difundido na cristandade o ideal da vida apostólica, isto é, um retorno à vida da Igreja primitiva... a de uma comunidade em que 'os crentes tinham um só coração' e punham em comum tudo o que possuíam. (VAUCHEZ, 1987, p. 253)

Entretanto, as reformas não resultaram em uma volta à igreja dos primeiros séculos cristãos, mas promoveram uma centralização dos poderes na cúpula papal, um fortalecimento que distanciou o leigo da Igreja:

Os movimentos evangélicos populares tenderam a constituir seitas à margem da instituição oficial ou foram contagiados pelas teses dualistas dos cátaros... Entre uma Igreja desejosa, antes de mais, por desenvolver as suas estruturas e de acentuar a sua preponderância sobre a sociedade, e as aspirações religiosas de numerosos fiéis cada vez mais críticos face aos clérigos e aos monges, cavara-se um fosso que não parava de se aprofundar. (VAUCHEZ, 1987, p. 254)

A busca por uma vida apostólica como estava escrito nos Evangelhos irá fomentar expressões religiosas novas, formando um cenário onde o antigo e o novo estarão lado a lado. Essa simultaneidade provocará crises de cenobitismo e de prosperidade em relação ao monasticismo, crescimento da religiosidade laica,

heresias frutos da liberdade de interpretação do Evangelho e o aparecimento de liturgias e literaturas que divergiam da ortodoxia eclesiástica.

O cenário exigia modelos e alternativas religiosas de uma vida apostólica, sendo esse o papel que os Valdenses, os Humiliati, os leigos de Metz, os Católicos Pobres e os Vaudois representaram, tendo em comum a interpretação dos Evangelhos conforme suas experiências de vida e a pregação dessas livres interpretações.

No século XII, a história de renúncia extrema se tornara em algo parecido com um culto. Se optar por uma pobreza voluntária e seguir uma vida apostólica de renúncia não era visto com maus olhos pela Igreja, quando esses movimentos religiosos interpretavam o Evangelho, apoiados em suas concepções pessoais e compartilham com outros, a Igreja se sentia ameaçada. A pregação era o perigo que a Igreja via nesses grupos.

A estrutura eclesiástica tinha como um de seus pilares o controle sobre o conhecimento. Esse conhecimento era restrito, condicionado a poucas pessoas e em sua maioria pertencentes ao clero. Quando esses grupos mostraram a intenção de popularizar esse conhecimento, pregando na linguagem corriqueira do cotidiano e realizando traduções vernáculas dos Evangelhos, a Igreja busca frear esse impulso laico, retomando o controle do conhecimento, que era sujeito à autoridade papal e à hierarquia eclesiástica. Trata-se de uma questão sobre relação de poder, a posse do conhecimento significava domínio sobre os cristãos.

O movimento dos Valdenses foi protagonista do episódio desta disputa na relação de poder na Cristandade. Conforme os estudos de Laura THOMÉ (2004, p. 98-161) os valdenses ao pretenderem reformar a Igreja, pregando e praticando uma vida de pobreza e apostólica na região de Lyon na França, são repreendidos pelo episcopado local que busca justamente coibir ou ao menos controlar os valdenses. O pequeno grupo, diante desse cenário coercivo, procura no papado a aprovação de seu modo de vida, sendo que no Concílio de Latrão (III) em 1179 obtém a aceitação do grupo no seio da Igreja pelo papa Alexandre III, mas com a condição de que pegassem somente com a licença do poder eclesiástico local e que se ativessem a abordar só pontos morais.

A relação entre os valdenses, o episcopado lionês e o papado revela os interesses em jogo: enquanto que o poder local sentia-se ameaçado pelo nascente

grupo de pregadores que já estava se apropriando de uma autoridade que antes era monopolizada, o papado aprova submetendo-os, isto é, freia o impulso da pregação e insere os valdenses na hierarquia clerical ao dar autoridade condicionando-a ao poder local. O papa Alexandre III viu nos valdenses um instrumento para combater a principal ameaça herética daquele momento, os cátaros. A profissão de fé feita por Pedro Valdo, frente a representantes do alto clero e da nobreza local na sua volta a sede lionesa, foi demonstração que o controle do grupo estava agora nas mãos do episcopado lionês, satisfazendo assim aos seus interesses:

Encontramo-nos contudo em um contexto cambiável, onde as mudanças ocorrem constantemente. Os cátaros se expandem pelo Languedoque e preocupam Roma, morrem o papa Alexandre III e o arcebispo Guichard e, frente a problemas mais urgentes relega-se os valdenses a um segundo plano, o que permitem que se expande, e livres de controle, tornem-se a cada dia mais agressivos em relação a um clero amante de riquezas e preocupados com o exercício do poder temporal. Observamos que os registros historiográficos nos dizem ter a sede lionesa ficado vaga por aproximadamente um ano, o que implica em problemas também quanto ao exercício do poder temporal agrupado pelo arcebispo. Problemas que só poderão ser solucionados após a eleição de um novo Papa, Lúcio III, e de nomeação de um novo ocupante para a sede lionesa, em 1182, o inglês Jeans de Bellesmains. Temos então outro contexto e outros atores. (THOMÉ, 2004, p. 165-166).

O desenlace nos é conhecido: os valdenses são enquadrados pelo papado como heréticos e perseguidos como tais.

Muito se fala das semelhanças entre os valdenses e os franciscanos: vida apostólica, pobreza voluntária, pregação itinerante. Mas também das diferenças: valdenses heréticos; franciscanos tornam-se uma ordem regular da Igreja. Pedro Valdo e Francisco de Assis, cada um em seu momento, recorrem ao poder papal para terem reconhecido seu movimento e obterem a permissão para o seu modo de vida. Ambos obtêm aprovação oral, Valdo do papa Alexandre III e Francisco do papa Inocêncio III. Contudo, Valdo esbarra em uma disputa localizada com o episcopado lionês, que leva o movimento a cada vez mais acirrar suas posições morais em relação à conduta do clero, enquanto que Francisco não entra em choque com o clero local, pelo contrário, prega uma obediência irrestrita ao clero e uma conduta moral conforme os moldes evangélicos para si e para todos os que abraçarem seu exemplo e modo de vida. Grande parte do sucesso de Francisco está nessa escolha: obediência institucional e obediência ao Evangelho. Mas parte deve-se a um contexto favorável no que diz respeito à política papal. A escolha de Francisco resulta em sucesso justamente porque a Igreja reconhece-o como um religioso.

Mesmo não pertencendo ao clero, mas ao universo laico, um leigo que busca a vida religiosa, Francisco é legitimado como um eremita autorizado a viver e a pregar seu modo de vida de penitente a Deus pela instituição eclesiástica. As regras que regem a inserção no corpo eclesiástico mostram uma real abertura, onde a instituição busca regularizar a situação do leigo – em grande parte é aquele que vive nas cidades – que desde o século XI almeja uma vida religiosa e busca uma posição reconhecida institucionalmente pela Igreja. A cena enunciativa toma corpo: a Igreja apresenta uma política que busca delimitar e legitimar a opção de vida religiosa para os leigos, e para isso adota regras que visam reger o comportamento que quer que eles tenham.

Lotário torna-se papa Inocêncio III em 1198 e exerce seu pontificado até sua morte em 1216. Considerado pelos estudiosos (KUNG, 2002, p. 120-128; FISCHER-WOLLPERT, 1999, p. 91-94) o papa que representou o auge da Igreja na Idade Média e um dos mais brilhantes papas de todos os tempos. Buscou a centralização do poder papal, norteador para o papado as matérias de fé, leis, disciplina e organização da Igreja Católica do Ocidente; diante de uma igreja governada pelo direito, contribuiu para um direito centrado no papa, governador, legislador e juiz absoluto do cristianismo, a quem até o imperador era subordinado; por fim, a politização, a militarização e a clericalização marcam processos que culminaram no pontificado triunfal de Inocêncio III e o auge do poder temporal do papado.

No que diz respeito aos movimentos religiosos laicos, “sob Inocêncio III, o segundo ramo do clero, aquele em ordens religiosas, tornou-se cada vez mais importante. Pois o papa astutamente domesticou o crescente movimento da pobreza na igreja e aprovou aquelas ordens novas movidas pelo princípio de seguir o pobre Jesus: as ordens mendicantes dos franciscanos e dos dominicanos” (KUNG, 2002, p. 127). A intenção que o papa Alexandre III demonstra com os valdenses, de submetê-los a hierarquia eclesiástica em troca da aprovação do modo de vida, buscando utilizá-los como instrumentos contra os cátaros, efetiva-se com Inocêncio III. Este aplica uma política de clericalização desses movimentos contestatórios que exerciam uma pregação leiga e uma pobreza voluntária, recuperando o intento de Alexandre III de utilizá-los a favor da Igreja:

Inocência III empreendeu a ofensiva contra a heresia de três maneiras: acabou por definir juridicamente a criminalização da heresia, lançou a Cruzada no Midi e preferiu a tolerância em toda a parte onde as novas formas de religiosidade até então rejeitadas podiam ser integradas. Estratégia hábil e possível, porque a Igreja romana tornou-se muito poderosa, e o desafio herético se de fato existiu, não foi revelado mas sufocado. (HERESIA, 2002, p. 513).

Importante frisar que entre o papa Alexandre III e Inocência III, os demais papas, começando por Lúcio III, a via do colóquio foi deixada de lado, a generalização dos movimentos laicos contestatórios como hereges efetivou-se e os atos coercivos foram indistintamente aplicados. O resultado da excomunhão e o uso da legislação que se aplicava aos hereges somente empurrou estes movimentos para a clandestinidade e tornou-os até mesmo mais conhecidos.

Com isso, Inocência III, ao mesmo tempo em que exerce uma política de aproximação e aprovação de alguns grupos que recebiam o cunho de heréticos, também mandou exterminar a ferro e fogo hereges como os cátaros. Destaquemos alguns daqueles grupos que foram acolhidos pelo papa.

Os Católicos Pobres de Durand de Huesca eram um grupo de valdenses que se reconciliaram com a Igreja em 1208, representando a primeira tentativa realizada pela Igreja para criar uma forma de organização para uma comunidade de pregadores mendicantes. Os membros eram instruídos e letrados em latim, realizavam pregações contra a heresia e também para os burgueses, reconheciam a hierarquia eclesiástica e se submetiam à autoridade papal.

Em 1212, um grupo de valdenses do Languedoque, conhecido por Vaudois e dirigido por Bernard Prim, comprometeu-se a obedecer à autoridade papal e episcopal. As suas pregações também eram voltadas contra seitas heréticas.

Os leigos de Metz, um dos grupos mais extremistas de valdenses, surgem em 1199, tendo como membros pequena nobreza ao serviço do império. São acusados de ler as Escrituras em uma tradução francesa que tinham realizado e de desobedecer ao bispo de Metz. Inocência III reconhecia o perigo de traduções vernáculas e da insubordinação à hierarquia eclesiástica, entretanto o papa relutou em taxá-los como heréticos. Atuou de forma que se comprovasse com certeza, após um estudo detalhado de seus escritos, que esse pequeno grupo apresentava claras diferenças doutrinárias. Essa preocupação de Inocência III provavelmente se deve a sua política de abertura, no sentido de tentar compreender o que leva esses grupos a tais atitudes e como eles poderiam ser adequados para os fins da Igreja.

Os Humiliati foram outro grupo que foram excomungados em 1184 por desobedecer à proibição de pregar imposta para os leigos. Mas, em 1201 obtiveram sua aprovação pelo papa para o seu modo de vida. Localizados na Lombardia, seus membros eram na maioria vindos das camadas superiores da sociedade, mantinham estreita relação com as cidades e continham elementos laicos, eclesiásticos e monásticos. Enquadravam-se em três ordens: a *ordem terceira*, composta por leigos que viviam em grupos familiares, “este grupo laico movia-se no âmbito da fraternidade, uma organização que, ao proporcionar auxílio e benefícios mútuos numa atmosfera de piedade, correspondia às exigências e incertezas da vida urbana”; as *ordens primeira e segunda*, “composta por padres, e leigos solteiros, tantos homens como mulheres, que viviam vidas ascéticas e separadas em comunidades religiosas em conformidade com uma espécie de regra inicialmente não reconhecida por qualquer autoridade”. Em sua maioria, as três ordens englobavam um forte elemento de nobreza e de patriciado urbano, sendo letrados no sentido de que sabiam ler o latim. (BOLTON, 1983, p. 73-74)

Inocêncio III reconhece a *ordem primeira* dos Humiliati como comunidade religiosa regida por seu *ordo canonicus*, à *ordem segunda* confere o estatuto de *religiosi* e para a *ordem terceira* a aprovação somente quanto ao seu modo de vida. Entretanto, para a *ordem terceira* é concedido o privilégio de pregar.

Apesar das dificuldades que constantemente eram postas pela hierarquia eclesiástica, as atitudes papais em relação a esses grupos mostravam uma gradual abertura da Igreja, principalmente em relação aos Católicos Pobres e aos Humiliati. Eram grupos de pregadores que viviam da mendicância e foram os primeiros a serem acolhidos pela Igreja tendo essas características. As ordens mendicantes dos franciscanos e dos dominicanos seriam as próximas.

“Francisco de Assis se encontra na esteira deste evangelismo popular... não se encontra nele nem ambição prometeica nem aspiração panteísta, mas o desejo ardente de se tornar semelhante ao Crucificado e de permitir a cada cristão fazer o mesmo... não havia aos seus olhos outro caminho senão o de uma fidelidade literal – o que não quer dizer estreita – ao Evangelho.” (VAUCHEZ, 1987, p. 254). Em conformidade com Jesus, mas não em confronto com a hierarquia, não descambiando para a heresia, mas sim em obediência ao papa e à cúria, Francisco de Assis, em 1210, procura a aprovação para o seu modo de vida perante o papa

Inocência III. Nem o modo de vida, nem a atitude do papa de permitir a continuidade do movimento, se mostram como uma novidade. Movimentos religiosos laicos anteriores apresentaram modos de vidas similares e tanto o papa Alexandre III como o papa Inocência III assumiram políticas semelhantes, objetivando a unidade na Igreja.

Contudo, Inocência III aplica de forma perspicaz tal política de acolhimento a movimentos tão perigosos para a Igreja. Aprova somente oralmente o modo de vida, evitando um comprometimento que lhe podia custar caro caso fugisse do controle como ocorreu com os valdenses. Busca caracterizá-los como membros do clero por meio da tonsura. Coloca um cardeal responsável por proteger a Ordem, ou seja, alguém para orientar e aconselhar Francisco de Assis, que se traduz em eficaz instrumento de domesticação do movimento franciscano:

Por desejo de seu patrono, o cardeal Giovanni di San Paulo, até se fez elevar juntamente com seus 11 companheiros ao estado clerical pela tonsura. Isso facilitou mais ainda suas atividades de pregação, mas ao mesmo tempo promoveu a clericalização da jovem comunidade. Agora, padres também ingressavam na sociedade. Começara o processo da “eclesiastização” do movimento franciscano, e Francisco, que quisera se separar de todas as coisas na pobreza, estava agora mais dependente da “santa madre igreja”. Por trás disso estava sobretudo o sobrinho de Inocência III, o cardeal Hugolino, que durante a vida de Francisco foi seu amigo e protetor. Um ano após a morte de Francisco, Hugolino subiu ao trono papal como Gregório IX, canonizou Francisco, mandou construir em Assis, contra o expresso desejo de Francisco, uma esplêndida basílica e um mosteiro, e afrouxou a regra franciscana acrescentando restrições interpretativas constantes. Ao mesmo tempo, como vimos, instituiu a Inquisição romana. (KUNG, 2002, p. 134).

Aprovação oral, tonsura e aproximação com clérigos instruídos são aspectos que caracterizam o *rito de instituição* de Francisco de Assis operado pelo representante maior da instituição eclesiástica, o papa. Pierre BOURDIEU (1998, p. 97-99) conceitua o termo a partir da função social do ritual e da significação social da linha, isto é, do limite cuja transgressão o ritual torna evidente e legítimo. Esta linha separa os passíveis a serem instituídos dos que não são, onde “instituir é consagrar, ou seja, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida.” Uma *investidura* que consiste em sancionar e em santificar uma diferença – o modo de vida eremítica e penitente do leigo cidadão Francisco de Assis – , fazendo esta diferença *conhecer* e *reconhecer*, ou seja, existindo como diferença social, conhecida e reconhecida pelo agente investido – Francisco de Assis – e pelos demais. Transforma a representação que os outros possuem de Francisco e modifica os comportamentos que adotam em relação a ele, como também

transforma ao mesmo tempo a representação que Francisco faz de si mesmo, bem como os comportamentos que acredita estar obrigado a adotar para se ajustar a tal representação.

Ao aprovar o modo de vida declarado por Francisco, o papa institui uma competência a ele, impõe um direito de ser um religioso, conforme um modelo conhecido e já legitimado do eremita e penitente, que também é um dever de ser, ou seja, tem que se comportar em função de tal identidade. Ao instituir, Inocêncio III impõe os limites que identificam Francisco como um eremita e um pregador: permite o seu modo de vida eremítico e a pregar somente sobre assuntos morais, estando ainda subordinado à hierarquia eclesiástica (inclusive ao clero local). A aprovação ocorre somente oralmente, nada por escrito, nada com a assinatura papal. Contudo, o bispo de Assis estava presente e a aprovação oral já respondia ao seu anseio de que Francisco e seu grupo fossem conhecidos e reconhecidos pela autoridade maior daquela época e assim aplacasse uma ou outra reclamação ou explicação sobre a legitimidade religiosa e social deles por parte da comunidade de Assis.

A aprovação caracteriza o primeiro passo, o transpor da fronteira do homem leigo para o homem religioso, mais do que isso, ao homem que agora goza do estado clerical. Ao transgredir a linha, uma das funções dessa fronteira também é a de impedir os que se encontram dentro, de saírem. “A estratégia universalmente adotada para eximir-se duradouramente da tentação de sair da linha consiste em naturalizar a diferença e transformá-la numa segunda natureza através da inculcação e da incorporação sob a forma de *habitus*” (BOURDIEU, 1998, p. 102-103). A tonsura responde ao signo exterior com que se exprime a posição social dos irmãos menores, signo que os distingue dos leigos e os identificam como membros do clero. A tonsura está sempre a lembrar o lugar que lhes confere a instituição.

Se a tonsura é um signo exterior ao corpo, a inserção de padres e clérigos instruídos na fraternidade de Francisco e a proximidade constante do protetor cardeal Hugolino acabam por trazer maneiras - de falar e pregar, de se portar e se comportar – e gostos que são incorporados na fraternidade, servindo de meio a identificar os franciscanos como membros do clero. O processo de clericalização dos irmãos menores é acompanhado pela incorporação de signos próprios deste clero mais instruído (o latim, o domínio dos textos bíblicos, o gosto pelo estudo e pelos livros) que se converte ao modo de vida de Francisco.

A aprovação papal, a tonsura e o processo de clericalização caracterizam o rito que institui Francisco como pregador autorizado pela Igreja. Como porta-voz autorizado (BOURDIEU, 1998, p. 105) é um objeto de crença garantido e certificado: sendo realmente o que cada um acredita que ele é porque sua realidade está fundada na crença coletiva (seu modo de vida eremítico é modelo conhecido e aceito socialmente), garantida pela instituição e materializada por símbolos (desde a tonsura que o clericaliza, até a roupa e o andar descalço que o aproxima do indigente).

Ao estar instituído, “um dos privilégios da consagração reside no fato de autorizar transgressões que estariam proibidas de outro modo. Aquele que se sente seguro quanto a sua identidade cultural pode jogar com a regra do jogo cultural, pode brincar com fogo” (BOURDIEU, 1998, p. 104). Francisco de Assis transgride. Era um leigo, traz consigo experiências da comuna de Assis, suas transgressões estão relacionadas a esse universo. A Igreja, na pessoa do papa Inocêncio III, não desconhecia esse risco, pelo contrário, a estratégia era justamente a de domesticar os movimentos religiosos laicos, tanto que o papado preocupou-se em tecer uma rede de apoio ao movimento, que de forma, ora sutil, ora persuasiva, modelava o movimento para se portar como um instrumento evangelizador e carismático no meio urbano subordinado à Igreja.

4.2 A QUESTÃO DA HERESIA MEDIEVAL

Diante deste contexto religioso no qual o movimento franciscano está inserido, é importante explanarmos mais detalhadamente sobre as heresias medievais, na busca de compreendê-las a partir de sua importância no contexto de surgimento e desenvolvimento do franciscanismo.

De acordo com Nachman FALBEL (1976, p. 13-19), a palavra heresia acompanhou a vida da Igreja desde o início, definida pelos escritores eclesiásticos como uma doutrina contrária aos princípios da fé oficialmente declarada. Contudo, o termo heresia respondia inicialmente a um caráter filosófico e teológico em torno de princípios dogmáticos, enquanto que na Baixa Idade Média a heresia caracteriza-se pelo seu cunho popular voltada para princípios éticos tanto da instituição eclesiástica quanto do cristianismo. A heresia alcança outra amplitude, assumindo o significado

de “quebra da ordem divina e social alicerçada sobre a *fides*” (FALBEL, 1976, p. 15), cobrindo assim tanto as doutrinas contrárias à ortodoxia, quanto os questionamentos em relação aos erros e desvios da instituição eclesiástica provenientes da intervenção no poder secular em nome de sua missão espiritual.

Logo, elementos doutrinários contrários à ortodoxia estavam diluídos em críticas à ética eclesiástica, o que torna difícil uma distinção entre heresias de cunho dogmático e as de cunho ético. Nota-se que o que sabemos das heresias decorre da opinião daqueles que querem combatê-la: a Igreja. Ressaltar as críticas doutrinárias é estratégia para abafar as críticas relacionadas ao desvio das práticas de pobreza, humildade e caridade, acentuado por intervenções eclesiásticas no mundo secular em prol do acúmulo e concentração de terras, bens materiais e do saber intelectual. A própria ortodoxia cristã é constituída por um processo que envolve a interação com as heresias:

A ortodoxia cristã é o resultado de um processo que dura três séculos e meio e estabelece-se como um sistema com múltiplos subconjuntos interdependentes cujo funcionamento provém ou de um mecanismo interno de dissociação das duas grandes correntes existentes no interior da teologia cristã (a corrente judaica e a platonizante), ou da interação entre um subsistema central e subsistemas que gravitam em torno do cristianismo (suas “heresias”) e não são propriamente cristãos (CRISTIANISMO, 1999, p. 104).

Monique Zerner (HERESIA, 2002, p. 503-521) encara a heresia como uma questão que nasce com o cristianismo e apresenta uma posição diferenciada sobre a questão da heresia medieval. Considera que a história da heresia é fundada sobre a distinção entre as heresias dualistas reunidas sob o nome de catarismo, as heresias de retorno à pureza do cristianismo primitivo como o valdeísmo, e as derivadas da esperança escatológica, que representam um discurso que a Igreja produziu com o intuito de um fortalecimento da sua ortodoxia e de seu poder institucional. A partir deste discurso que denuncia a heresia, é estabelecida a relação entre o saber sobre a heresia e modalidades de luta, distinguindo uma sucessão de períodos onde o discurso passa de uma preocupação em torno da contestação do sacerdócio à associação da heresia ao crime de lesa-majestade²⁰ e posteriormente, a inquisição:

²⁰ Quer dizer que todo o arsenal de penas previstas para este caso poderia ser aplicado à heresia, desde do confisco de bens e da exclusão das funções públicas à deserção. (HERESIA, 2002, p. 514)

Ela [a heresia] continua uma questão secundária até meados do século XII, quando o abade de Cluny, Pedro, o Venerável, e depois o abade de Claraval, São Bernardo, colocam-na em evidência logo após a crise gregoriana. Até aquele momento estão em jogo os sacramentos da Igreja e o poder que eles conferem aos padres, intermediários obrigatórios entre o fiel laico e Deus. Inocêncio III, por volta de 1200, faz disso um problema maior: os hereges que cristalizam a ofensiva são agora os que questionam as origens do mal e afirmam existir um Deus malvado, embora se considerem dentro do cristianismo. Nos anos 1230 desenvolve-se a Inquisição, quando se dissemina o chavão do herege servidor do Diabo, recorrente deste a Antiguidade. (HERESIA, 2002, p. 504)

Assim, a história da heresia segue o ritmo da evolução do poder: quanto mais forte ele é, mais seguramente a heresia é identificada, perseguida e condenada. Concluindo: “recusar os sacramentos que não se acham como tais no Novo Testamento e conseqüentemente negar o poder sacerdotal era intolerável para uma Igreja e para jovens Estados que buscavam o reforço das instituições e da hierarquia” (HERESIA, 2002, p. 520). Se Nachman FALBEL (1976, p. 13) nos diz que “os séculos XII e XIII poderiam ser chamados de séculos heréticos, caso pudéssemos olhar a história de uma época ou período sob um único prisma, ou seja, o da história da Igreja Ocidental”, Monique Zerner mostra que o contexto herético assumiu uma dimensão que não condiz com a realidade da época²¹, lançando dúvidas sobre a ameaça herética²². Os indícios levantados por Zerner sustentam a idéia que os séculos heréticos realmente respondem a um único prisma, respondem ao fato que “a heresia existe onde a Igreja quer que ela exista” (HERESIA, 2002, p. 517) e “todo ponto de vista sobre a heresia é falseado pelo fato de que os enunciados vêm, salvo raríssimas exceções, da Igreja, ao mesmo tempo árbitro e litigante, ela mesma arrebatada pelo movimento geral da história.” (HERESIA, 2002, p. 519).

Descortinar o contexto em que Francisco de Assis opera suas admoestações é um processo que tem que levar em conta o contexto herético em relação às

²¹ Os cátaros não eram numerosos (Raynier Sacconi contabiliza 4000, principalmente na Itália), mas constituíam-se em belo alvo para os inquisidores que podiam ao mesmo tempo invocar os Pais da Igreja e aproveitar-se de seu domínio das novas técnicas escolares. Pode-se pensar que eles próprios recorreram largamente ao dualismo para demonizar a heresia e insuflar o debate aproveitando um questionamento sobre o mal presente no cristianismo. O novo dualismo não teve tempo de elaborar sabiamente sua doutrina. Ele desmoronou. (HERESIA, 2002, p. 519)

²² Inocêncio III empreendeu a ofensiva contra a heresia de três maneiras: acabou por definir juridicamente a criminalização da heresia, lançou a Cruzada no Midi e preferiu a tolerância em toda a parte onde as novas formas de religiosidade e até então rejeitadas podiam ser integradas. Estratégia hábil e possível, porque a Igreja romana tornou-se muito poderosa, e o desafio herético, se de fato existiu, não foi revelado mas sufocado. (HERESIA, 2002, p. 513).

instituições hegemônicas – Igreja e Império – como também uma demanda laica que será a promotora do sucesso fulminante das Ordens Mendicantes. Os estudos de Monique Zerner minimizam o cenário herético ao desvelar o propósito da Igreja e os meios que utilizou para forjar o dualismo como uma heresia que ameaçava a Cristandade²³.

Sua conclusão indica o caminho que optamos por seguir em nossa pesquisa em relação a heresia medieval:

Com o século XI, adentra-se numa civilização onde a escrita progride rapidamente enquanto a circulação dos homens e o próprio poder ramificam-se ao extremo em favor do crescimento geral e da multiplicação dos laços pessoais entre os homens. Isso produz ao mesmo tempo uma abertura para a teologia nas escolas urbanas das catedrais, cada vez mais freqüentadas, doravante discutida diante de um público não forçosamente especialista, e que se poderia chamar de um movimento de ‘vulgarização’ do cristianismo, particularmente sensível à mensagem dos Evangelhos em sua simplicidade e em seu universalismo, que em número crescente de simples padres e depois de leigos procura ler por si mesmo e divulgar, arriscando-se a ater-se ao pé da letra. A história do novo dualismo é curta. A longa história do evangelismo, pouco preocupada com a instituição, começa exatamente aí. (HERESIA, 2002, p. 519-520)

Um evangelismo pouco preocupado com a instituição, seja em defendê-la como em atacá-la, sintetiza a ação do movimento franciscano do período que nos interessa para nossa pesquisa. Encaramos os movimentos heréticos a partir desta perspectiva: decorrente de um renascimento urbano e comercial no século XII e conseqüente impulso cultural e espiritual, as crenças e práticas religiosas, que condiziam com uma nova situação social de tendência comunitária e agrupante das

²³ Monique Zerner evidencia que os nomes para designar os hereges são retirados de repertório antigo, principalmente de Santo Agostinho, sendo que os casos onde esses nomes aparecem são visivelmente controlados e dominados pela instituição eclesiástica (HERESIA, 2002, p. 510). Outro ponto importante é o próprio forjar da história do catarismo: “estabelecer uma filiação que remonte às origens era uma necessidade lógica que datava do cristianismo primitivo: os heresiólogos da Antiguidade haviam procurado mostrar que, paralelamente à série ininterrupta dos detentores da ‘verdade’ que desde os tempos dos apóstolos formavam uma Igreja una e universal, existia uma contra-Igreja, feita de uma série ininterrupta de adeptos do erro: eles tinham realizado fusões e esfacelamentos para constituir com todas as peças a filiação dos nomes da heresia” (HERESIA, 2002, p. 517-518). Exemplo do uso desta história forjada é mencionada pela autora ao falar do decretal *Ad abolendam*, fruto do acordo em 1184 entre o imperador e o papa Lúcio III, em Verona, que lançava um vasto programa de ação repressiva a toda espécie de adversário da instituição clerical, onde “os arnaldistas são descritos logo depois dos cátaros num tratado diversas vezes copiado. Precisamente esse tratado é sempre precedido de uma exposição da crença dualista atribuída a um antigo mestre herético, que confessa ter acreditado que a Criação era obra do Diabo, que Cristo não tinha um corpo carnal, que São Silvestre (o primeiro papa do Império já cristianizado) tinha sido o Anticristo. Uma nova veia ligada ao dualismo aparece no que começa a se constituir como uma tradição polêmica (HERESIA, 2002, p. 512).

idades, foram taxadas pela instituição eclesiástica como heréticas²⁴ e utilizadas como objetos no jogo político das relações de poder entre a Igreja e o Império, até o momento em que se oficializam as Ordens Mendicantes, tanto como instrumento necessário para conter os anseios da sociedade laica, quanto agente inquisitorial das heresias dualistas. Um dualismo forçado, diga-se de passagem, constituído pelo corpo eclesiástico com a intenção de não haver dúvidas da ameaça que representam. Vale ressaltar que tanto os cátaros, como os valdenses, ou os humilhados ou, ainda, os franciscanos, apresentam como principal característica o evangelismo.

Lembramos que os cátaros eram caracterizados inicialmente pelo corpo eclesiástico não doutrinariamente, mas geograficamente²⁵ – a heresia da região do Midi – sendo que somente no papado de Inocêncio III é que o dualismo assume papel taxativo aos cátaros²⁶.

Se os cátaros serviram de veículo para estratégias políticas das instituições da época, parte significativa da historiografia mantém os cátaros como foram pintados pelos documentos eclesiásticos da época²⁷. Peguemos como exemplo o

²⁴ A palavra heresia, no contexto da reforma da Igreja e do cisma imperial no século XI, invade os escritos dos reformadores partidários do papa e serve para eles designarem os dois problemas em torno dos quais cristalizam suas críticas – o dos padres casados (a heresia nicolaísta) e o dos padres que comprem seu cargo com dinheiro (heresia simoníaca) – ao mesmo tempo em que os partidários do imperador são designados como heréticos. Em contrapartida, os fanáticos da reforma foram designados por seus adversários como heréticos, como por exemplo os patarinos de Milão, que lutavam contra seu arcebispo acusado de simonia, foram enquadrados como heréticos. (HERESIA, 2002, p. 506-507)

²⁵ “O Midi revelava-se pouco receptivo às missões pontificais. Bem mais tarde, Geoffroi de Auxerre, que o tinha acompanhado, escreveu que se encontrou em Toulouse alguns discípulos de Henrique e, em número mais importante, outros heréticos, ‘tecêlões chamados arianos’. Alguns viram nisso a primeira aparição dos cátaros no Midi. Sobre os heréticos, São Bernardo derrama não um conjunto de informações mas um estilo, a imprecisão, e a inspiração de uma política voltada para o Midi. No Concílio de Reims reunido em 1148 pelo papa Eugênio III, antigo monge de Claraval, foi elaborado um cânone contra um novo tipo de heresia: o conteúdo da heresia não é mais evocado, porém duas regiões do Midi são explicitamente designadas, a Gasconha e a Provença, e a ênfase é colocada nas modalidades de luta, com a interdição de se acolher sobre a terra hereges e seus cúmplices” (HERESIA, 2002, p. 509).

²⁶ “Inocêncio III, por volta de 1200, faz disso um problema maior: os hereges que cristalizam a ofensiva são agora os que questionam as origens do mal e afirmam existir um Deus malvado, embora-se considerem dentro do cristianismo” (HERESIA, 2002, p. 504).

²⁷ Exemplo desta herança historiográfica encontra-se em estudos oriundos das escolas franciscanas. No Dicionário Franciscano, que aglutina a parcela mais ilustre desses estudiosos, o termo *heresia* discorre sobre os cátaros como: de espírito mórbido e maniqueísta; tristes e azedos; com atitude de orgulho e insubordinação (HERESIA, 1999, p. 858-860). Colocações que não são respaldadas nem em escritos de Francisco de Assis, nem nas hagiografias, mas sim frutos de uma construção posterior feita pela instituição eclesiástica. Uma citação encontrada no mesmo dicionário, inserida no termo *soberba* acaba por deixar transparecer a inconsistência que comprova o pré-conceito sobre os cátaros: “Francisco certamente conheceu a heresia dos cátaros, embora todas as

que nos fala o **Dicionário da Idade Média** sobre os cátaros em relação a Francisco de Assis:

Essa não é, entretanto, toda a verdade, pois não existem dúvidas de que ele foi inspirado por duas outras influências, uma obscura, a outra razoavelmente clara. No Vale de Spoleto, nos arredores de Assis, havia uma forte comunidade de heréticos cátaros, com um bispo próprio. Nos escritos de Francisco e nas primeiras Vidas, eles são virtualmente ignorados. Acreditavam eles que o mundo material era totalmente perverso e maligno; a visão que tinham do destino humano era sombria. Francisco pregou que o mundo era criação de Deus e bom – convocou os pássaros e, no Cântico do Irmão Sol de seus últimos anos, toda a criação para juntar-se a ele nos louvores a Criador. Quando pregou aos pássaros mostrou sua profunda simpatia pelos animais; também ensinou aos que estavam com ele, com o discernimento inspirado de um professor nato, a adorar a Deus através de sua criação. Contestou assim a doutrina cátara de um modo muito direto e positivo. (FRANCISCO DE ASSIS, 1997, p. 157-158)

A influência “clara” refere-se aos movimentos religiosos laicos que trabalhamos anteriormente. Em relação a influência “obscura”, que se refere aos cátaros, optamos por considera-los como movimentos evangélicos, cuja influência não recai em pré-conceitos e em formas pejorativas, utilizando estudos que busquem desmistificar os cátaros e suas raízes dualistas maniqueístas, partindo do princípio de que são frutos das transformações que estão ocorrendo no século XII, como também são os outros movimentos religiosos laicos.

Sobre as origens cátaras, “a opinião dominante dos historiadores era a de que o catarismo medieval vinha, indiscutivelmente do zoroastrismo e do maniqueísmo através do paulinismo e do bogomilismo” (MIRANDA, 2002, p. 19). O MANIQUEÍSMO (1995, p. 1677) é uma religião fundada por Mani em 250 d.C. a título de reforma do zoroastrismo dos persas, caracterizando-se por ser uma síntese de concepções iranianas e babilônicas com elementos búdicos e cristãos, que defendia um rigoroso dualismo entre o espírito e a matéria, opondo o Bem, a luz, a alma, de um lado, o Mal, as trevas, o corpo, de outro, propondo uma moral de austeridade que devia levar o homem ao completo domínio das forças interiores. Os BOGOMILOS (1995, p. 411) eram da região dos Bálcãs no século XI e XII, tinham como principal propagador o sacerdote búlgaro Bogomil e caracterizavam-se, conforme Lucienne JULIEN (1993, p. 31), como pregadores que levavam uma existência ascética, vivendo no meio do povo, cujas penas compartilham, indo de

Legendae franciscanas não acentuem o fenômeno e mostrem São Francisco como que alheio a este movimento herege.” (SOBERBA, 1999, p. 719)

casa em casa com o fito de angariar adeptos levando na mão o Novo Testamento ou os Salmos traduzidos na língua do país.

A linha mestra que vincula os cátaros aos bogomilos e estes aos maniqueus é o dualismo. Nachman FALBEL ao falar sobre a heresia albigense e de seu caráter dualista sintetiza a opinião dominante dos historiadores:

Dualismo, nesse sentido, significa a crença de que a bondade existe somente no mundo espiritual do deus bom e que o mundo material é mau e foi criado por um deus mau ou espírito chamado Satã. O Bem e o Mal possuem dois criadores diferentes, e tal concepção está próxima das seitas gnósticas que também tinham as mesmas idéias e foram igualmente disseminadas no início da Idade Média, nos Bálcãs e no Oriente Próximo, pelas seitas dos paulicianos e bogomilos. Os cátaros relacionam-se com esses dois últimos... (1976, p. 36).

Contrapondo a esta filiação doutrinária, adotamos a concepção de dualismo apresentada por Mircea Eliade e Ioan Couliano:

A palavra *dualismo* foi inventada em 1700 para caracterizar a doutrina iraniana dos dois espíritos. Mas tarde, os estudiosos descobriram que os mitos dualistas têm difusão universal e conhecem inúmeras transformações em todos os níveis culturais e em grande número de religiões, desde as estudadas pela etnologia até as “grandes religiões”, como o budismo, o cristianismo, a religião grega, o hinduísmo, o islamismo, o judaísmo, etc. A definição mais simples de dualismo é: *oposição de dois princípios*. Isso implica um juízo de valor (bom/mau) e uma polarização hierárquica da realidade em todos os níveis: cosmológico, antropológico, ético, etc. Tradicionalmente reconhece-se a existência de duas formas ou tipos de dualismo religioso: o *radical*, que afirma a existência de dois princípios coeternos responsáveis pela criação do que existe; e o *atenuado* ou monárquico (que não põe em dúvida a monarquia de um criador supremo), em que o segundo princípio se manifesta mais tarde e geralmente tem origem num erro do sistema iniciado pelo primeiro princípio. (DUALISTAS, 1999, p. 133)

Ainda seguindo os estudos de M. Eliade e I. Couliano (DUALISTAS, 1999, p. 134), tem-se que “existem religiões e correntes dualistas cuja atitude diante do mundo e do homem pode variar desde o anticosmismo (o mundo é mau) e o anti-somatismo (o corpo é mau) até o pró-cosmismo (o mundo é bom) e o pró-somatismo (o corpo é bom).”

O dualismo representa uma concepção importante do pensamento de Francisco de Assis – veremos mais adiante ao analisarmos as **Admoestações** – que podemos classificá-lo como anti-somático e pró-cósmico. Os cátaros²⁸, por sua

²⁸ Vale ressaltar que lidamos com fontes históricas daqueles que combatiam os cátaros e por isso representam uma visão direcionada a ver erros morais e doutrinários. “Temos enfim três tipos de fontes para estudar a heresia: a) os processos deixados pela Inquisição; b) os escritos dos polemistas que, para combaterem a heresia, detalhavam os seus erros; c) os manuais que alguns inquisidores compuseram para orientar os seus iniciados no combate à heresia” (FALBEL, 1976, p. 37).

vez, apresentam um dualismo atenuado, com uma visão de mundo antisomatismo e anticomismo. Os cátaros consideravam o bem e o mal não como princípios da mesma força e poder, o bem seria imutável e eterno, ao passo que o mal estaria sujeito a instabilidade, dando margem a uma luta entre o bem e o mal que provocaria a evolução para um mundo regenerado, purificado, livre do erro. (MIRANDA, 2002, p. 87-89).

O mundo material era território de sofrimento e de maldade, criado por um deus mal, enquanto que o mundo espiritual, criação do deus bom, podia ser alcançado pelo homem caso seguisse a crença cátara e expiasse os seus erros e pecados a partir de uma vida de pobreza e renúncia de tudo o que não fosse divino (isto é, o mundo material). Esse modo de vida acarretaria na salvação da alma, pois o cátaro deixaria de transmigrar sua alma de homem para homem, ou de homem para animal, passando para o mundo espiritual. O dualismo encontra na *reencarnação* o mecanismo que dá credibilidade para a salvação da alma a partir da fé na crença cátara. A conversão ao catarismo como um *perfeito* põe fim à expiação da alma no mundo material, logo, põe fim à transmigração/reencarnação e passagem para o mundo espiritual.

A designação de *bons cristãos* era expressão utilizada entre os cátaros para se designarem, sendo que aqueles que acreditavam na doutrina cátara eram os crentes, e aqueles que optavam por praticá-la eram chamados de *perfeitos*. A doutrina cátara era fundamentada na mensagem de Cristo presente nos Evangelhos, “religião cristã baseada numa interpretação dualista das escrituras” (MIRANDA, 2002, p. 63), apresentando ainda alguns ritos específicos como o *consolamentum* – um rito de passagem daquele que optava e tinha as condições morais de ser um perfeito – e a *endura* – jejum que visava à purificação do espírito (JULIEN, 1993, p. 51-53).

Mesmo considerando seu aspecto doutrinário, os cátaros destacam-se mais pelo seu modo de vida, ou seja, por seu evangelismo fundamentado na pobreza voluntária e na vida apostólica:

São homens como os outros! Sua carne, seus ossos, sua forma, seu rosto são exatamente os dos outros homens! Mas eles são os únicos a seguir os caminhos de justiça e de verdade seguidos pelos apóstolos. Não mentem. Não tomam o bem de outrem. Mesmo se encontrassem, em seu caminho, ouro ou dinheiro, não os “levariam”, a menos que alguém lhes desse de presente. Consegue-se melhor a salvação na fé desses homens que são

chamados de heréticos do que em qualquer outra fé que seja [III, 122] (LADURIE, 1997, p. 105)

A influência cátara em relação a Francisco de Assis deve menos ao dualismo do que ao seu modo de vida. O evangelismo é o elemento marcante e comum destes movimentos que surgem no meio urbano no século XII, sejam eles taxados ou não de heréticos pela instituição eclesiástica. Contudo, o dualismo se faz presente num e noutro, caracterizando laço estreito entre eles.

5 FRANCISCO DE ASSIS

Francisco de Assis nasce em Assis no final do século XII, por volta do ano de 1181 ou 1182.

A comuna de Assis era uma antiga cidade romana. Palco do nascimento, infância e juventude de Francisco, esta comuna é o ponto de partida das suas experiências, o lugar concreto de sua evolução e de seu processo de conversão religiosa, a cidade medieval que compõe o chamado *Renascimento do século XII*, mas que também apresenta uma realidade específica. Esta especificidade de Assis é retratada por Franco CARDINI (1993, p. 30-42), que capta como o renascer urbano se manifestou e desenvolveu-se na cidade em que Francisco nasceu e viveu grande parte de sua vida; e por Raul MANSELLI (1997, p. 30-35), que detalha a participação de Assis no contexto político de disputa entre o poder papal e imperial.

No início do século XIII, a cidade de Assis tinha já adquirido autonomia do ducado de Spoleto, território disputado pela autoridade imperial e com pretensões de controle, também temporal, por parte do pontífice. Ocupava boa posição geográfica e viária que facilitava o comércio, não longe da *Via Francigena*, além da via que ligava através do porto de Pisa ao empório Adriático de Ancona.

A população de Assis e arredores contava entre cerca de 11000 e 16000 habitantes distribuídos pela planície, colina e montanha. O crescimento demográfico era notável nas cidades, inclusive em Assis, onde o incremento da natalidade se juntava à tendência para a concentração urbana das gentes provenientes dos campos. O campo apresenta também crescimento, evidenciando uma mobilidade social que se exprimia tanto nas transmissões de propriedade como nas novas formas de contrato agrário²⁹. Os grandes senhorios começavam a se fragmentar, eram constrangidos a alienar porções cada vez maiores para fazer frente aos débitos ou à necessidade de dinheiro líquido. Com isso se delineou uma concentração de patrimônios fundiários nas mãos de novos proprietários, pertencentes às classes abastadas urbanas que dispunham de importantes capitais líquidos. As vendas de bens dos velhos *domini* abriam espaço, a seu lado, a novos

²⁹ A cidade de Assis registra a difusão sempre maior de contratos a médio prazo caracterizados por rendas parciais, chamados de *parceria agrícola*, por muito tempo na base do sistema de exploração de terra na Itália central. (CARDINI, 1993, p. 31)

grupos de proprietários que, naquele momento, mais do que substituí-los, tendiam cada vez mais a juntar-se aos expoentes das velhas classes, graças tanto a uma adequada política de alianças matrimoniais como mediante a adoção de um gênero de vida semelhante.

Estes novos proprietários eram atraídos ainda por uma dupla tendência de lucro. A primeira devia-se ao constante aumento demográfico que aumentava a procura de gêneros alimentícios e por isso a perspectiva de lucro dos produtores, induzindo proprietários e colonos a melhorar o nível quantitativo e qualitativo dos terrenos. Todas essas modificações pressupunham uma classe de proprietários capazes de investir capital líquido e esperar, depois de algum tempo antes de começar a gozar os proveitos, o que conduz aos novos proprietários citadinos discretamente providos de dinheiro. A segunda tendência resulta da flutuação das moedas correntes, a tendência inflacionista, a expansão da procura de liquidez, o incremento da sua circulação, que convergem para um constante e pronunciado aumento dos preços que se traduzia numa concentração da riqueza e numa diminuição dos recursos econômicos disponíveis, resultando no fato do valor dos terrenos cultivados, no período entre 1160 e 1220, sofrer uma alta que o levou, no final deste período a ser cerca de 65 vezes maior do que no início.

Em sentido absoluto, aqueles não eram tempos de mal-estar e pobreza. A sociedade dos decênios precedentes, mais marcadamente rural, tinha conhecido uma penúria de bens mais generalizada e indiferenciada. Mas o que faz a pobreza e a miséria é precisamente a diferenciação sócio-econômica, o aumento da distância dos extremos do arco das possibilidades e das disponibilidades, assim como a manifestação cada vez mais evidente e dramática do confronto.

Na segunda metade do século XII, Assis constituía o ponto avançado do poder imperial em direção a Perúgia, que – como grande parte da Úmbria – estava sob a influência da Igreja:

Desta sua particular importância, também a respeito de sua situação no âmbito do ducado de Espoleto, é prova um diploma de Frederico Barbarroxa de 21 de Novembro de 1160, no qual era conferida à cidade, por seus méritos, uma autonomia particularmente ampla que lhe permitia um desenvolvimento interno, livre de qualquer intervenção de poderes mais altos, mesmo os do próprio duque. É, portanto, significativo o fato que, quando do reino da Sicília chegou a princesa normanda, Constança d'Altavilla, na viagem que devia conduzi-la a Milão para aí se casar-se com Henrique de Hohenstaufen (o futuro Henrique VI), Frederico a esperou justamente em Assis com toda a sua majestade imperial, acompanhando-a depois

até os limites do território sobre o qual exercia a sua soberana autoridade. Foi, por isso, com uma certa amargura e ressentimento que a cidade teve de acolher entre os seus muros e no seu castelo um dos “ministeriais” alemães que Henrique VI quis consigo como pessoa de sua confiança, Conrado de Lützelhardt, duque de Espoleto, que muitas vezes permanecia em Assis – provavelmente pela importância militar e estratégica de que se dizia acima. (MANSELLI, 1997, p. 30)

Ao executar esta manobra que retira a autoridade do duque de Espoleto – Conrado de Lützelhardt, seu tio Guelfo VI da Baviera – sobre Assis, o imperador Frederico Barbarroxa torna-a autônoma perante os poderes locais e regionais, mas dependente diretamente da sua autoridade imperial. A longa ausência de uma autoridade imperial entre 1125 e 1152 acabou por fortalecer a autonomia de cidades italianas, inclusive Assis, fato que coage Frederico Barbarroxa a conceder o reconhecimento de tal autonomia. Contudo, ao atrelar a cidade diretamente ao Império, revela uma medida de precaução do soberano romano-germânico destinado a evitar que o conjunto pudesse gozar de um poder demasiado extenso e absoluto na Itália central.

Todavia nos inícios de 1170 toda a Itália central insurgiu-se contra o poder imperial, representado naquele momento e naquela região pelo chanceler Cristiano de Magonza, cujo episódio central foi a heróica resistência de Ancona, assediada em vão pelas forças de Cristiano. Aqueles motins provocaram alterações em Assis: em 1174 foi atacada e conquistada pelas forças imperiais, que antes se fazia presente apenas sob o aspecto formal, e agora teve de providenciar funcionários e homens de armas que ocupavam a cidadela que dominava o núcleo habitado. A partir de 1177 tem-se a presença em Assis de Conrado de Lützelhardt, duque de Espoleto e conde de Assis, e em anos seguintes constata-se a presença do próprio imperador pelo menos duas vezes. Em seguida, a cidade tornou-se um seguro domínio imperial e ali mesmo foi batizado o filho de Henrique VI da Suécia e de Constança de Altavilla, que seria mais tarde o imperador Frederico II.

Em 1198, os cidadãos de Assis revoltam-se novamente, poucos meses depois da morte de Henrique VI, que tinha sucedido no trono imperial ao seu pai, Barba-Ruiva, rebelião essa que fez parte de um movimento geral em toda a Itália central nos territórios do ducado de Espoleto, agravado pelo fato de o papado reivindicar os direitos políticos de que se vangloriava *ab antiquo*. O novo pontífice, Inocêncio III, decidido a fazer valer as suas prerrogativas políticas, aproveitava o

vazio imperial para reabrir todas as partidas deixadas em suspenso. Conrado de Lützelhardt tentou em vão, salvar o possível, oferecendo ao pontífice os seus préstitos que foram recusados:

O esforço do pontífice, conduzido com habilidade, naufragou exatamente – entre outras coisas – como Assis que não amava o duque, mas que não desejava também acabar sob autoridade papal e, portanto – disto teria sido a fatal consequência –, sob o predomínio de Perúgia, a sua grande e decidida rival. Sem entrar nos minuciosos acontecimentos destas complicadas manobras políticas, bastará dizer que Assis procurou o apoio de Filipe de Suábia e se moveu com extrema prudência no que diz respeito a Oto IV. Na realidade, a ausência de toda autoridade superior, imperial ou papal que fosse, tinha tornado possível a explosão de lutas internas entre a nobreza do condado, já constrangida a tornar-se cidadina, e os assim chamados *minores*, termo com o qual se designaram os que não eram nobres e que assumiram por toda parte, como já se acenou, a denominação mais genérica de povo. Entre estas lutas internas inseriu-se também o antagonismo com Perúgia que permitia à classe nobre um certo movimento entre as cidades, na esperança de aliviar a pressão que vinha sobre eles por parte de Assis (MANSELLI, 1997, p. 31)

Os cidadãos de Assis, por sua vez, aproveitaram-se da situação para se libertarem da hipoteca do poder ducal de Espoleto antes que ele se juntasse ao poder pontifício ou por ele fosse substituído, resultando no assalto e destruição da cidadela. Visto ainda que o duque Conrado de Lützelhardt tinha governado com o apoio de muitos aristocratas de condição e hábitos guerreiros que tinham castelos e senhorios na região, assim como casas-torre na cidade, os cidadãos os atacaram também, ou, pelo menos, os mais influentes e aqueles que mais se tinham comprometido com o duque. Então, junto com a cidadela, várias casas-torre de tais aristocratas foram destruídas e as suas pedras serviram de material para a construção das muralhas e dos edifícios públicos da cidade, ato prático e simbólico da constituição da instituição comunal de Assis.

Neste confronto entre aqueles que aspiravam ao poder da cidade, temos de um lado, os *milites*, ou *boni homines*, ou *potentes*, ou *maiores*, e do outro os *populares*, ou *menores*. Se o primeiro nos é mais conhecido, o segundo caracteriza-se pelos expoentes da classe até então excluída da divisão dos cargos comunais e da participação nos organismos consulares, que incluía desde empresários e banqueiros com um patrimônio sólido (em muitos casos tinham tentado se aproximar dos maiores, estabelecendo com essas famílias relações que podiam ir de casamentos a sociedades em negócios financeiros) até aos mais humildes artesãos.

O extrato superior dos *menores* é que ambicionava, nesse momento, participar no governo de Assis.

Tais acontecimentos não agradaram ao papa que via assim desaparecer a perspectiva de suceder pacificamente ao poder ducal. Acusou os cidadãos da Perúgia de ter apoiado naquela ocasião a ação das gentes da cidade vizinha de Assis, mas estes apenas se limitaram a não agir. Perúgia tinha interesse que na Úmbria os poderes políticos superiores de qualquer tipo – imperiais, ducais, pontifícios – entrassem em crise e se desfizessem, para que assim pudesse ela exercer papel hegemônico sobre a região. Inclusive aqueles aristocratas, que foram atacados e expulsos de Assis, ficam asilados em Perúgia, justamente por ver nela a futura rival de Assis.

Se em 1198 temos uma revolta popular em Assis, com a tomada da fortaleza imperial e do exílio de uma parte, pelo menos, dos *maiores*, em 1203 se estipulou uma *carta pacis* entre os *boni homines* e os *populares* após uma guerra contra Perúgia que se concluiu desfavoravelmente para Assis, com a qual se reconstituíam aos aristocratas os privilégios e prerrogativas que lhes tinham sido retirados cinco anos antes.

Francisco, como jovem homem de armas e representante da classe privilegiada da sua cidade, assistiu aos acontecimentos daqueles cinco anos. Viveu-os intensamente³⁰ e, durante esse período, amadureceu a sua vocação. Mas qual teria sido sua posição e o seu papel em tal contexto?

Francisco, filho de um abastado mercador-banqueiro, não pertencia aos *boni homines*. No entanto, devia fazer parte de uma classe forte e numerosa em Assis como em todas as cidades comunais de então, o estrato superior entre os *populares*, o mais próximo dos aristocratas e, muitas vezes, a estes ligado por múltiplos meios que iam desde o parentesco adquirido pela irmandade de armas nas guerras comunais até à amizade pessoal, ao

³⁰ Em 1203 Francisco integra uma expedição do conde Gentil das Apúlias: “Na realidade, esta expedição se liga à preocupação que Inocêncio III tinha pela situação do reino da Sicília, em que dominava a mais plena e completa anarquia pela idade menor do soberano, Frederico Rogério, que na longínqua ilha passava de mão em mão, enquanto na Itália Meridional cada senhor gozava praticamente de uma independência plena, com os conflitos, os abusos, as prepotências que é fácil de imaginar. Exatamente por isto – enquanto ao longo dos limites com aquilo que podemos chamar de Estado da igreja foi possível a Inocêncio III obter uma certa ordem, intervindo junto aos vários senhores e servindo-se do apoio que lhe vinha da poderosa abadia de Montecassino – deveu recorrer a forças voluntárias para procurar levar um mínimo de ordem às regiões mais longínquas da Itália do sul, como eram justamente as Apúlias, a Basilicata e a Calábria: sabemos assim de tropas, digamos, reunidas, às pressas, que forma mandadas para mais reconquistas como atos de presença de um poder político vacilante. O conde Gentil, de quem falam algumas fontes franciscanas, devia ser o chefe de um destes grupos” (MANSELLI, 1997, p. 32).

interesse econômico comum, à comunhão de gostos, de linguagem, de tipo de vida e até à proximidade de residência na cidade e na região.(CARDINI, 1993, p. 40)

O que podemos saber sobre Francisco antes de sua conversão, ou seja, antes de 1206, está condicionado em grande parte no contexto da tomada da cidadela à guerra entre Perúcia e Assis, em 1202-1203.

Este quadro da vida citadina de Assis, permeado de guerras e conflitos que envolvem várias esferas de poder – nobreza, clero e povo de Assis como também de cidades vizinhas; império e papado – , se completa com a situação econômica. Os habitantes de Assis não tinham ricas propriedades fundiárias, as quais estavam nas mãos ou de entidades eclesiásticas, como os beneditinos do Subásio, a abadia de Sassovino e a abadia de São Pedro de Perúgia, ou nas mãos de senhores feudais (aqueles que exerciam um poder delegado em nome da cidade, cuja autoridade eles tinham reconhecido). Havia o mercado, operários e médicos práticos, escrivães que estendiam os documentos a negócios de todo tipo, enquanto que no vértice da vida econômica estava a classe mercantil na múltipla variedade de seus negócios, desde a importação de tecidos de luxo até a venda de outros de produção local e de qualidade inferior. Às margens, encontramos os pobres:

Na cidade, a miséria, seja qual for sua origem – falta de trabalho, dura exploração por parte de quem dava trabalho, desproporção entre lucro e o necessário para manter a si próprio e a sua família – eram sem remédio, já que na cidade não existiam operosas instituições de caridade que, de resto, não estavam sempre em condições de suprir todas as necessidades, várias e múltiplas, que emergiam de todo lado. Ainda mais difícil era a situação dos que à pobreza se acrescentavam doenças, na época mais freqüentes e difundidas do que hoje, por falta de higiene e por deficiência de remédios apropriados; havia os hospitais, e muitos, que geralmente correspondiam mais às exigências de viajantes e de peregrinos do que à recuperação dos doentes. A situação mais grave e desesperadora era a dos colocados a degredo: e precisemos, não se trata dos que eram atingidos pela autoridade política e religiosa, aqueles que cedo ou tarde conseguiam encontrar refúgio entre aqueles que em algum lugar compartilhavam as suas idéias, mas trata-se daqueles que, por miséria extrema, por crime ou por doenças horríveis, como os leprosos, eram, de fato ou de direito, excluídos do convívio civil. (MANSELLI, 1997, p. 34)

Compreender a nova concepção de mundo que Francisco propõe a partir de seu modo de vida, significa olharmos para o período que antecede a conversão, rico de experiências e de acontecimentos dos quais Francisco vivenciou e que nós não temos acesso de forma direta, mas que está preso ao tecido histórico do qual reconhecemos uma dinâmica urbana impregnada de relações sociais, culturais, religiosas, políticas e econômicas, da qual a cidade de Assis não é exceção.

Francisco também não. As questões por nós já apresentadas até o momento buscam dar conta da visualização do mundo que Francisco conheceu. Resta apresentar o perfil de Francisco de Assis, ou melhor, a versão de Francisco mais perspicaz à nossa pesquisa e coerente historicamente.

Francisco era um cidadão, filho de um mercador. Pedro Bernardone, seu pai, era bem mais que um mercador de compra e venda de produtos de luxo das feiras de Champagne. Encaixa-se perfeitamente no papel daqueles que exerciam a atividade do tráfico de dinheiro, ou seja, a atividade bancária (CARDINI, 1993, p. 34-35). Isso justificaria a fama dele na cidade, o seu prestígio, os seus vínculos com a classe dirigente e, também, de certo modo, uma certa má fama a que aspirava, talvez, resgatar o filho e ambicionava, por seu lado, libertar-se.

Aos vinte anos Francisco aspira por um mundo diferente daquele que conhecia. Não mais queria seguir os passos paternos no comércio, muito menos de realizar o sonho do pai de ascensão social por meio de um afortunado casamento com uma nobre donzela. A experiência de percorrer as ruas de Assis em companhia de jovens da nobreza local, apesar de evidenciar seu carisma e liderança, acabou por despertar o desejo de concretizar aquilo que conhecia de histórias de cavaleiros. Assim, aventurou-se em uma campanha militar contra Perúgia, cidade vizinha de Assis, onde ficou aprisionado por um ano. Ao iniciar uma outra aventura militar, de súbito toma a decisão abandonar o mundo em que vivia. Não ingressa em alguma ordem regular, como a dos Cistercienses e dos Agostinianos. Inicia um período de *conversão*, onde experimenta uma vida eremítica, cuidando de leprosos e reconstruindo pequenas igrejas.

A primeira impressão é que Francisco opta, mas na verdade tal opção responde ao que era possível para um filho de mercador que não queria ser mercador. Cabia ao nobre a função de ser cavaleiro ou de ser monge. Os mercadores, aqueles que viviam nos burgos, poderiam no máximo ser cavaleiros recrutados para a milícia cidadina em tempos de guerra, que foi o caso de Francisco, ou serem monges conversos, pertencendo ao mosteiro como força braçal, para sustentar os monges destinados a orações, estudos e cantos³¹. Francisco abandona

³¹ André Vauchez destaca que as ordens militares ligadas as cruzadas, como os Pobres Cavaleiros do Cristo, eram uma opção de vida religiosa para os leigos originários da aristocracia. Aos leigos que não eram da aristocracia restava a milícia urbana em casos específicos e esporádicos, e a

o mundo devido a frustrações: frustra-se com a vida de comerciante; frustra-se por ser filho de comerciante e não poder ser cavaleiro nem monge.

Considerando os relatos presentes nas hagiografias de Francisco de Assis em vista ao contexto social e político em Assis entre 1198 e 1203, o perfil do jovem Francisco de “um rapaz da Úmbria dos finais do século XII, de família bastante rica e dotada de um certo prestígio social, que sabe um pouco de latim, compreende e pronuncia algumas palavras e versos de canções em francês ou provençal, sonha com a glória cavaleiresca, tem medo dos leprosos e comove-se ao ver mendigos” (CARDINI, 1993, p. 41), não se constitui em algo fora do normal para a época.

Sobre sua juventude, período que “o santo voltava às idéias e imagens de tipo cortês-cavaleiresco que lhe tinham sido caras na juventude, dir-se-ia que ele não sentia repugnância ou remorsos daqueles anos” (CARDINI, 1993, p. 44), temos que destacar sua experiência como *iuvenes*, termo que qualificava sua condição de liberdade, de disponibilidade, de aptidão para a guerra, e devido a isso, de privilégio para viver de maneira a preparar-se para ela, sendo reservada aos jovens solteiros pertencentes a famílias que em Assis se chamavam os *maiores*, ou a famílias do estrato superior dos *minores* que aspiravam juntar-se aos primeiros. Os *iuvenes* treinavam-se entre si, enchendo a cidade com os seus jogos, as suas festas e os seus excessos, suportados devido à proteção de suas famílias detentoras do poder comunal, constituindo *societas iuvenum*, brigadas que se distinguiam uma das outras por um nome próprio, insígnias e características, emergidas em um imaginário cavaleiresco.

Francisco não era cavaleiro, mas aspirava ser. Relacionava-se com os jovens cavaleiros de Assis, vivendo com eles, participando nos seus passatempos, pagando muitas vezes as despesas de festas e banquetes. Agia seguindo o estilo de vida cortês³², por muitas vezes de forma exagerada. Não, por acaso, era proclamado durante os festejos de *rex iuvenum*.

vida religiosa de segunda classe em mosteiros, os chamados monges conversos. A partir do século XII, o autor aponta que o estado penitencial se tornou um gênero de vida religiosa livremente escolhido por aqueles que aspiravam à perfeição sem poder ou querer sair do mundo. (VAUCHEZ, 1995, p. 118-120).

³² O estilo cortês apresenta como principais características: o *fin'amor* – devoção absoluta e total à dama que se escolhia como sua e à qual se dedicava a mesma fidelidade que o vassalo devia ao seu senhor; este *fin'amor* não bastava para tornar alguém cortês, porque devia ser acompanhado de toda uma série de qualidades: *joven*, que implica na elegância, fineza, coragem, espontaneidade

Francisco viveu profundamente estes divertidos costumes, até cerca dos vinte anos. O que, sobretudo para os padrões de uma época como a sua, na qual se crescia rapidamente e se envelhecia cedo, não é pouco. Não é, por isso, um juvenzinho de olhos sonhadores, um imaturo rebelde a um pai severo e obtuso, o que se prepara para a *conversio*. Para compreender alguma coisa dele e da sua vocação é necessário, antes de mais, destruir este estereótipo que tanta devoção nociva, literatura de má qualidade e tantos maus filmes tentaram incutir-nos. O Francisco *rex iuvenum* era um jovem já amadurecido, já mesmo com encargos familiares e profissionais, presumivelmente rico de todas as experiências humanas que contribuem para fazer um homem. Se gostava de passar algumas das suas tardes e noites em festas e em simuladas acções cavaleirescas, não o fazia nem por vício, nem por inconsciência. E o pai, que o sustentava – e ao que parece generosamente, embora as fontes insistam em defini-lo como mesquinho e violento – concedendo-lhe meios que lhe permitiam levar aquela vida, tinha consciência de que isso não constituía um desperdício, mas um investimento. (CARDINI, 1993, p. 49)

Das palavras dos biógrafos emerge um rapaz muito alegre e generoso, dotado de um brilho inato que o levava a querer ser sempre o centro das atenções. Era este exibicionismo, condimentado com uma boa dose de cultura cortês, que o levava a um comportamento jogralesco, evidenciado pelo cantar em francês, pela extravagância das formas de se portar perante os outros. “Esbanjando com festas e banquetes, proclamando-se e consentindo, talvez até solicitando, que o proclamassem portador de um destino glorioso, aceitando com real complacência a homenagem do simples, vestindo-se com remendos multicolores, certamente que se comportava como um louco. E o seu contínuo júbilo, os seus acessos de alegria, confirmam-no.” (CARDINI, 1993, p. 50).

O louco tem determinado estatuto, tanto no contexto da cidade medieval quanto no da cultura cavaleiresca. É aquele a quem tudo é permitido, é o marginal aceite nas cortes dos príncipes, é o pobre de espírito dotado de espírito profético. Os jograis também são enquadrados como louco, semelhantes no modo de agir e de se vestir. Francisco, ao comportar-se como um jogral – o uso de gestos exagerados e do falar cantado, com intenção de chamar a atenção e de impactar o público –, apropria-se do esteriótipo do louco. Francisco não é um louco. Intitula-se jogral de Deus, sinal que tem consciência do papel que representa o jogral em sua sociedade, e serve-se da técnica jogralesca como instrumento para sua pregação.

audaz; *largueza*, generosidade no dar; *mezura*, capacidade de declarar à dama os próprios sentimentos no canto acompanhado pela música (MANSELLI, 1997, p. 26-27).

Uma dessas experiências jogralescas ocorreu quando peregrinou para a Roma por volta de 1205:

Na grande Basílica de São Pedro, surpreendido e indignado com a tacanhez das ofertas dos peregrinos, tinha deitado às mãos cheias todo o seu dinheiro, através da grade da *confessio*, sobre o túmulo do Apóstolo. Um gesto evidentemente premeditado, pois os peregrinos nunca viajam com muito dinheiro. Depois, na escadaria da grande igreja, tinha chamado à parte um mendigo, trocado de vestes com ele – um outro gesto no qual se vê o eco de um conto de cavalaria ou de história como a de Santo Aleixo que regressou a casa com vestes de peregrino e viveu incógnito entre os seus familiares – e pôs-se a mendigar pedindo esmola em francês. (CARDINI, 1993, p. 61)

Talvez tenha sido a primeira experiência religiosa intensa de sua vida, onde experimentou duas coisas que tomará como prática a seguir: a vida ambulante – sem morada fixa – e a mendicidade.

Se em sua juventude Francisco mostrava uma desenvoltura, em certas ocasiões, próxima dos jograis e dos loucos, estava longe do Francisco que se auto-afirmava jogral de Deus. Entre um e outro há a conversão.

O jogral de Deus não surge de repente. “Impressiona logo o fato de que, apesar do caráter de iluminação repentina, da brusca alteração que sempre reveste sua conversão numa narrativa biográfica, a de São Francisco, segundo Tomás, se estenda por quatro ou cinco anos e siga um itinerário, caminhe através de muitos episódios.” (LE GOFF, 2001, p. 62-63). A partir de uma doença que acomete Francisco em 1204; depois a partida para a guerra na Apúlia em 1205; invocação ao crucifixo de São Damião, encontro com os leprosos e a renúncia dos bens paternos em 1206; e enfim, em 1208 ou 1209, a invocação do Evangelho em Porciúncula. Trata-se de uma experiência religiosa, que apesar de ser roteirizado de forma episódica pelas biografias, é narrada por Francisco em seu testamento em torno somente de um fato: “foi assim que o Senhor me concedeu a mim, Frei Francisco, iniciar uma vida de penitência: como estivesse em pecado, parecia-me deveras insuportável olhar para leprosos. E o Senhor mesmo me conduziu entre eles e eu tive misericórdia com eles. E enquanto me retirava deles, justamente o que antes me parecia amargo se me converteu em doçura da alma e do corpo. E depois disto demorei só bem pouco e abandonei o mundo.” (SILVEIRA; REIS, 1996, p. 167).

Neste processo de conversão, o que Francisco preservou em sua memória (ou que queria que os outros preservassem) como aquilo que provocou sua conversão foi a vivência com leprosos. Este acontecimento é a experiência do

sagrado³³ de Francisco, cujo efeito é a um novo conjunto de valores que fundamenta um novo modo de vida a partir de então. Com o encontro com os leprosos vem a descoberta da consistência e da realidade da mensagem de Jesus Cristo através do Evangelho, da sua apresentação como modelo de vida a seguir com profunda e firme fidelidade. Desde que pousou os seus lábios no rosto do leproso, este virou signo de seu amor definitivo e incondicional a Jesus, um firme propósito de se despojar para o seguir.

A mudança de valores ocorre. Francisco neste momento já sabe o que quer – seguir nu o Cristo nu – mas não sabe como fazer. Assumir a forma mais rigorosa da *sequela Christi*, do propósito de seguir o exemplo de Jesus na sua tradição antiga e severa do *nudus nudum Christum sequi*, que remonta à época de São Jerônimo³⁴ e permaneceu regularmente presente ao longo dos séculos, designava a forma de ascese mais alta e rigorosa.

Francisco inicia sua nova vida, alternando momentos de oração em esconderijos nos arredores da cidade, momentos de atividade na humilde reparação de pequenas igrejas arruinadas. Ainda vinculado ao pai e à família, seu modo de vida significa grave ofensa a um comerciante da *estirpe* de Bernardone: “visitas à cidade deste louco ulcerado, sujo, esfomeado, que os rapazes perseguem à pedrada como se faz, não aos loucos elegantes e gentis que são os jograis, mas aos desgraçados que se tornaram quase homens das florestas (o homem selvagem é uma figura difundida pelo folclore medieval), privado já de qualquer dignidade e de qualquer direito ao respeito” (CARDINI, 1993, p. 72). Tais acontecimentos resultam no rompimento familiar entre Francisco e seus pais, na conhecida cena da nudez de Francisco perante o bispo de Assis, Guido, e os seus familiares. A nudez não é um espetáculo escandaloso na Idade Média, o impacto de despojar-se até ficar nu é menor do que a acolhida do bispo, que abre o seu manto e recebe Francisco. Assim, a Igreja de Assis coloca Francisco sobre sua tutela, já que ele tinha dado provas de

³³ Ao trabalhar o sagrado como uma categoria *a priori* (pura e universal) e apontando como objeto de análise os efeitos da manifestação do sagrado, Rudolf Otto assume uma perspectiva diferenciada para a análise da experiência do sagrado (OTTO, 1992). Mesmo não sendo possível utilizar seu aparato teórico em nossas análises, fica o registro de tal viabilidade para um futuro.

³⁴ Raoul Manselli aponta São Jerônimo como o formulador deste propósito de seguimento de Jesus. (MANSELLI, 1997, p. 64). Teólogo e padre da Igreja, São Jerônimo nasceu em 347 e morreu em 420. Considerado o mais erudito dentre os padres latinos, autor da chamada “Vulgata”, versão íntima da Sagrada Escritura, era propagador do ideal ascético e combatia os maus costumes do clero, tendo ainda vivido como eremita durante alguns anos na Palestina. (JERÔNIMO, 1995, p. 1442)

querer abraçar o estatuto de penitente, figura bem definida e tutelada pelo direito canônico e pela praxe da época. Sob a proteção do clero local, Francisco continua a meditar no mistério da paixão, de pensar no seu Jesus, de aliviar o sofrimento de algum leproso, de mendigar pedras e cal para reparar os muros arruinados de alguma igrejinha abandonada.

Uma vez, perante um grupo de ociosos seus conhecidos que viu ao longe, parou titubeante. Envergonhava-se e, talvez, para superar esta vergonha com a proteção artificiosa de uma língua que não era a sua, talvez, quem sabe, para confirmar que de uma maneira ou de outra ele continuava a ser sempre o *rex iuvenum*, o poeta e cavaleiro, foi ao seu encontro pedindo esmola em francês. Já o tinha feito quando fora como peregrino a Roma. Mas agora acrescentou algo mais. Segundo as fontes, parece que mendigou em verso, que se exprimiu numa linguagem alusiva e profética, enfim, que voltou a ser para os ex-amigos um jogral, ou que salientasse o facto de o continuar a ser. Alguns devem tê-lo admirado, outros terem-se comovido, outros ainda deram-lhe esmola para marcar as distâncias e reforçar a idéia de que eles, os doadores, eram, agora e finalmente, superiores a ele, o mendigo. Mas aquele estranho episódio deve ter representado, talvez, uma sua primeira e grande vitória. O *rex iuvenum*, que alguns invejosos tinham considerado como definitivamente vencido, começava a reconquistar Assis. (CARDINI, 1993, p. 74).

Francisco aos poucos consolida o seu modo de pregar e de viver o Evangelho. A sua tendência jogralesca apura-se e vira instrumento eficaz em seus discursos. O falar em verso, aludindo e profetizando, utilizando uma língua que não era comum, revela o lado teatral de Francisco, a saída encontrada para vencer a vergonha, naquele caso, ou o medo e a timidez.

Este primeiro período do abandono do mundo é marcado por um momento eremítico que nos revela a inexperiência de Francisco perante as dificuldades e as durezas da solidão: frio, fome, medo, estímulos e desejos sexuais. Vive sozinho, mas permanece fiel à região de Assis e à sua diocese, residindo em São Damião e trabalhando nos restauros de pequenas igrejas.

Um ponto de destaque e que marca a relação de Francisco com a Igreja está na recusa em usar a tonsura neste momento. Indício que Francisco não queria refugiar-se em uma nova forma de segurança e de promoção que a integração na ordem clerical lhe teria oferecido, já que a tonsura, símbolo exterior do *servo de Deus* poderia protegê-lo de muitos perigos. Renúncia da proteção eclesial? Caso seja, quando se apresenta ao papa em 1210 busca o reconhecimento e inegável proteção que isso acarretará. Esta mudança de atitude aponta para momentos distintos, um primeiro em que Francisco encontra-se eremita e solitário, logo nada

significava em termos de perigo ou ameaça herética; e um segundo momento, pregador e líder de uma pequena comunidade, semelhante a várias comunidades heréticas.

A indumentária³⁵ de Francisco, que em nada se fazia lembrar ou levar quem quer que fosse a relacioná-la com as vestes usadas pela gente da Igreja, tratando-se de um traje o mais pobre possível – de camponês miserável ou mendigo –, é também exemplo da posição dele perante a Igreja. Mostrava que se queria se distinguir de qualquer tipo de condição nem que pudesse ser só espiritual ou moralmente privilegiada.

Outro ponto característico do perfil de Francisco decorre da presença de ritos simbólicos ancorados em uma cultura popular e pagã. Franco CARDINI mostra isso em dois episódios presentes nas fontes franciscanas. O primeiro é quando Bernardo di Quintavalle pede conselho a Francisco de como restituir a Deus os bens que já tinha gozado deste mundo. “E o modo como ambos se comportaram pertencia ao tipo de hábito que a igreja olhava com desconfiança, se bem que com uma certa indulgência. Tratava-se das *Sortes Apostolorum*, uma prática de devoção de caráter popular que consistia em abrir ao acaso as Escrituras, ler o primeiro versículo que aparecia e tirar dele conselho e também presságio. O rito era repetido três vezes, uma repetição de significado mágico” (1993, p. 79). Traço que indica a proximidade de Francisco da cultura folclórica do seu tempo, impregnada de elementos pagãos³⁶.

³⁵ Tratava-se de um *sagum*: um simples camisa que os camponeses da época usavam habitualmente até o meio da perna e apertado na cintura por uma simples corda. O tecido de que era confeccionado o *sagum* devia ser o pano de lã do tipo mais grosseiro e barato, sem ser penteado, nem tingido. Os *umiliati* produziam uma qualidade corrente para as classes mais pobres. Importante ressaltar que os *umiliati* estavam particularmente difundidos na Itália setentrional e central. Eram grupos de leigos e religiosos, homens e mulheres que, desde a segunda metade do século XII, costumavam reunir-se em comunidades cujos princípios incluíam a obrigação do trabalho manual, a recusa de qualquer luxo no vestir, a abstenção da usura e a restituição das somas injustamente ganhas, a oferta aos pobres de tudo o que fosse considerado supérfluo. Costumavam agregar-se nas áreas mais pobres e marginais das cidades, perto dos canais de água que tornavam insalubre a vida que aí se levava, mas que permitiam levar a cabo algumas das fases do processo de laboração dos tecidos. Os *umiliati* pertenciam ao panorama dos novos movimentos religiosos, e provavelmente Francisco de Assis os conhecia, o que marca elemento de influência no seu modo de vida. (CARDINI, 1993, p. 80)

³⁶ Mikhail Bakhtin ao criticar um estudo sobre cultura popular na Idade Média e no Renascimento, aponta que o Renascimento se originou na antiquíssima mitologia dos povos orientais e antigos, continuou a viver e a desenvolver-se igualmente no culto religioso onde se fixou pelo dogma, sendo que na época de Francisco de Assis, ela revive, penetra em camadas populares mais amplas, tinge-se de emoções puramente humanas, desperta a imaginação poética e artística, torna-se expressão da sede crescente de renovação na esfera exclusivamente terrestre, isto é, no domínio político, social e artístico. Justamente a cultura cômica popular da Idade Média é que configura a

O outro episódio é quando no final de sua vida, enfermo, atende ao pedido de frei Elias para que aceitasse pregar a Clara e suas companheiras em S. Damião. “Condescendeu mas de um modo que ninguém esperava: com uma prédica muda, uma verdadeira obra-prima mímica. Reunidas as freiras, levantou os olhos ao céu e fez uma longa oração. Mandou então trazer cinzas e espalhou uma parte em seu redor formando um círculo e lançou o resto sobre a cabeça. Depois, recitado o *Miserere*, levantou-se e rapidamente foi-se embora deixando as *dominae* admiradas e desiludidas” (1993, p. 116). Um círculo de cinzas, um círculo mágico, um círculo simbólico. Francisco encena, teatraliza sua pregação, utiliza símbolos – pagãos neste caso – que produzem como efeito de sentido a manifestação do sagrado de seu ouvinte. Francisco elabora uma estrutura simbólica que alia símbolos da cultura popular – o círculo, o abrir três vezes ao acaso – com a eclesiástica – a oração, a tonsura – que juntamente com o modo jogralesco de pregar, abusando do gesto e do recurso espacial, sensibiliza o público e provoca experiências religiosas individuais.

A vida livre e alegre dos jograis, a forma espontânea de falar que apenas a eles – e aos loucos – era permitida, a capacidade aparentemente inata (na realidade fruto de longo estudo e provavelmente de duras lições de vida) de conviver, do mesmo modo e com o mesmo tratamento, com os ricos e com os pobres, com os poderosos e com a plebe. Também o jogral, como Francisco, vivia do seu trabalho e não se envergonhava de pedir esmola. Também ele, como Francisco, estava disposto a cantar louvores a um senhor em troca de uma recompensa. E Francisco, votado a cantar louvores ao Senhor, esperava em troca a dádiva da vida eterna. (CARDINI, 1993, p. 117)

A atitude de júbilo perante a vida, a capacidade de exprimir-se numa linguagem comum, compreendida por todos, usando em suas pregações palavras, exemplos e gestos que as pessoas se reconheciam e se sentiam à vontade, o repertório de respostas prontas e mordazes com que os jograis eram proverbialmente conhecidos, características estas necessárias para um terreno evangelizador que não era as igrejas, mas sim as estradas e as praças. Francisco prega com a vontade de atrair, interessar, maravilhar, apresentando a mensagem de Cristo numa nova dimensão, consciente que para comunicar-se com os iletrados, o exemplo dos jograis era um guia precioso.

esfera predominante onde o desejo de renovação e de renascimento impregnou a sensação carnavalesca do mundo, encarnada de diversas maneiras nas formas concretas e sensíveis da cultura popular – espetáculos, risos e formas verbais. (BAKHTIN, 1999, p.49).

No episódio das freiras, o círculo mágico é um dos recursos que integra aquilo que se destaca: a pregação sem palavras, somente com gestos, com encenações. A mímica surtiu o efeito esperado, de chocar e remeter a reflexões profundas de cada ouvinte, ou melhor, espectador. Outro exemplo da técnica jogralesca desempenhada por Francisco é a que empregam em uma festa onde se armava cavaleiro um jovem da família dos condes de Montefeltro, uma das famílias mais ilustres de toda a Itália central, em 1214:

E eis que Francisco chega ao castelo, à praça onde se celebra a cerimônia, e onde a festa estaria já no auge. “Fervorosamente” sobe a um pequeno muro, atrai ruidosamente as atenções – assim fazem os jograis – e começa a pregar. A arte da pregação requeria que se escolhesse um *thema* para comentar que era, normalmente, um versículo das Escrituras. E o que é que prega o homem de Deus na presença de tantos homens mundanos, bastantes dos quais, talvez, pecadores empedernidos? [...] escolhe uma canção de amor e bastante ousada, talvez a mesma que, momentos antes, algum jogral cantara entre os aplausos de todos [...] A canção é evidentemente erótica. Tal é o prazer que o amante espera da amada que todo o sofrimento que, por ele, tiver de suportar e que ela, segundo os cânones do amor cortês, lhe infligir, parecer-lhe-á um prazer. Um dos mais célebres romances arturianos, o Lancelot de Chrétien de Troyes, desenvolve precisamente este tema: por amor da rainha Genebrara, Lançarote do Lago não hesita em enfrentar o que para um cavaleiro é a maior das desonras, subir pra a carroça dos condenados. E aceitar a desonra como prova de amor perfeito faz dele o mais digno dos cavaleiros. O filho de Pedro Bernardone, por amor do Grande Rei, já alguns anos subiu para esta carroça. É isto que ele prega aos cavaleiros e às damas reunidas para a festa: tal é o bem que ele espera do amor divino que qualquer sofrimento lhe parece leve, converte-se mesmo em prazer. (CARDINI, 1993, p. 121)

O que faz um clérigo numa festa de cavaleiros? Se Francisco tivesse se comportado como um austero clérigo, não poderia ter se aproximado daqueles homens, nem tocado seus corações. Francisco agiu como um jogral, estava lá como um jogral de Deus. Adequava-se ao ambiente, adequava inclusive sua pregação para atingir o objetivo de salvar os pecadores, exatamente como está escrito no Evangelho, de que são os doentes e não os sadios os que precisam de um médico.

Por volta de 1208, o processo de conversão caminha para o seu fim. O último episódio é o modo de seguir Jesus revelado pelo Evangelho:

Deus fala de novo a Francisco. Desta vez, fala pela voz do padre que, no humilde oratório de Porciúncula, lê um dia na missa um trecho do Evangelho que Francisco acredita ouvir pela primeira vez. É o capítulo 10 de Mateus: “Vai, disse o Salvador, e anuncia por toda parte que o reino de Deus está próximo. O que recebeste gratuitamente, dá gratuitamente. Não carregue nem ouro nem prata no teu cinto, nem saco para a estrada, nem duas túnicas, nem calçado, nem bordão; porque o operário tem dignidade para manter-se por si. Em qualquer cidade ou aldeia a que chegues, informa-te para saber quem é digno de receber-te e permanece em casa dele até partires. Entrando na casa saúda dizendo: Paz para esta morada”. Francisco solta um grito: “Eis o que quero, é isso que procuro, isso que desejo fazer do fundo do coração”. (LE GOFF, 2001, p. 68)

É significativo que o último episódio da conversão de Francisco seja a revelação, pelo Evangelho, do seu modo de vida. A Sagrada Escritura legitima Francisco de Assis, ou melhor, a Sagrada Escritura anunciada por um padre. As hagiografias não hesitam em inserir os símbolos e os agentes da instituição eclesiástica em tais momentos da vida de Francisco. Escrevem após a morte do santo, o objetivo é justamente ancorá-lo na Igreja, mostrá-la sempre presente, mais do que isso, sempre ao seu lado, seja acolhendo quando renuncia aos bens paternos, seja anunciando as palavras do Evangelho, palavras de revelação.

Francisco converte-se, conforme as suas próprias palavras, a partir do encontro e vivência com leprosos. Este é o momento da virada, o ápice do processo de sua conversão. Os episódios hagiográficos ilustram os momentos que participaram desse processo, que por sua vez estão inseridos em um contexto de vida eremítica onde se coloca em convívio com leprosos, servindo-os, e em constante trabalho de restauro de pequenas igrejas. Quando Francisco começa a pregar de uma forma missionária, atraindo em torno de si uma pequena comunidade, o momento eremítico encontra-se superado por um modo de vida de penitência e de pregação: viver de esmolas, mas trabalhando para conseguir os alimentos mendigados; assistir os pobres e os leprosos; restaurar igrejas arruinadas; testemunhar Cristo através da prática do Evangelho. Este grupo inicial é marcado pela sua heterogeneidade: Bernardo de Quintavalle, rico e influente cidadão de Assis; Pietro Cattani, jurista e cônego de Assis, que estudara em Bolonha; Leão; o nobre Rufino; Egídio; o padre Silvestre. (LE GOFF, 2001, p. 69; CARDINI, 1993, p. 81). Enquadravam-se sob o ponto de vista eclesiástico como uma fraternidade de clérigos e leigos que viviam à luz de um simples propósito de feição evangélica, que se não fosse por uma disciplina absoluta perante a Igreja e a ausência da pretensão de pregar sobre a própria, seria facilmente assemelhado aos *umiliati* ou até mesmo aos valdenses. Acompanhados de perto pelo bispo Guido a propósito da ortodoxia, os penitentes de Assis limitavam-se a perambular somente pela região assisana.

Neste momento de uma vida em fraternidade, os leprosos serviam do meio eficaz das intenções de seguir o modo de vida proposto por Francisco. “Francisco, que nunca tinha pedido a ninguém para o seguir e fazer como ele e que sempre fugiria de formas de proselitismo, servia-se talvez da ajuda a prestar àqueles

infelizes para pôr à prova os seus companheiros.” (CARDINI, 1993, p. 82). Se por um lado os monastérios exigiam certo período em que o noviço ficasse a cargo de prova – noviciado – Francisco impunha o cuidado aos leprosos, de forma de se colocarem a serviço deles, suportando mal-humor, grosserias e humilhações provenientes de um coração endurecido tanto pelo sofrimento da doença quanto da exclusão social.

A permanência em redor de Assis contribui para a consolidação da fraternidade franciscana. Porém, após estarem mais sólidos em suas intenções e em seu modo de vida, puseram-se a percorrer outras regiões, dois a dois, segundo a palavra do Evangelho, para testemunhar com os fatos a palavra do Senhor. Em 1208 Francisco percorre, com Egídio, a região de Ancona. Uma segunda missão dirigiu-se ao vale de Reati. Bernardo e Egídio vão a uma terceira missão para Florença. Em Florença destaca-se o fato que eles se mostram cientes de sua semelhança com grupos considerados heréticos e buscam se distinguir deles. “Todavia a dama mudou de opinião na manhã seguinte quando, entrando numa igreja, viu que Bernardo e Egídio recusavam a esmola que um benfeitor andava a distribuir por todos os pobres presentes, justificando a sua recusa afirmando não serem tão necessitados como os outros, porque tinham renunciado voluntariamente às suas riquezas.” (CARDINI, 1993, p. 85) Em outros episódios parecidos os franciscanos se distinguem mostrando que crêem no sacramento eucarístico, já que os cátaros são caracterizados por não acreditarem e refutarem tal sacramento.

As viagens demonstram a maturidade de Francisco e as experiências no decorrer daqueles anos propiciaram, em torno de 1209, o formato definitivo de seu propósito de vida. Como resultado, principalmente em relação às viagens, temos a preocupação do bispo Guido com a fraternidade. Sua desconfiança girava em torno da perda da ortodoxia e conseguinte chamariz para a sua diocese do poder papal, que não hesitava em realizar cruzadas contra heréticos. Mas o papado também demonstrava uma relativa abertura para aceitar grupos que se propusessem a combater a heresia e se submeter à hierarquia eclesiástica. O bispo Guido estava presente na ida de Francisco e seu grupo a Roma para solicitar aprovação papal para o seu modo de vida:

Partiram de Assis, precisamente, porque não estava lá o bispo e teriam decidido apresentar-se ao papa na sua presença, ou, então, enquanto ele esperava uma eventual audiência pontifícia para o colocar perante o facto consumado? Ou a viagem foi combinada com Guido e até solicitada por ele que, se por um lado não tinha nenhum prazer em que Roma se ingerisse nos assuntos de Assis, pretendia por outro que os penitentes regularizassem de uma vez por todas a sua posição com o papa de modo a evitar que se dissesse, ou se continuasse a dizer, que ele era o protector de um punhado de semi-heréticos? A segunda hipótese explicaria melhor o facto de Francisco ter obtido com bastante facilidade a audiência. (CARDINI, 1993, p. 86-87)

A aprovação papal marca o início de um processo de clericalização da fraternidade. De imediato, é imposta a tonsura. Os leigos agora são servos de Deus, carregam o símbolo de sua nova identidade, são religiosos, pertencentes ao corpo da Igreja, que os acolhe em troca de sua submissão à hierarquia eclesiástica. A política de clericalizar a fraternidade continua com a designação do protetor da fraternidade, o cardeal Ugolino de Ostia, responsável de intervir na fraternidade com o intuito de conduzir a expansão do movimento e controlá-lo para não permitir a sua transfiguração em heresia. O IV Concílio de Latrão, em 1215, marca a institucionalização³⁷ da fraternidade: “o nascimento da ‘nova religião’ dos homens apostólicos, segundo o testemunho de Jacques de Vitry, não pode ser registrado senão com a data da decisão do Lateranense IV: trata-se de uma ‘nova religião’ porque é constituída por uma própria ‘instituição de religião’ (a instituição de religião apostólica) e por uma própria regra institucional (a Regra Franciscana)” (BONI, [200?], p. 10)

Ela começa a partir do Concílio a ser reconhecida como Ordem dos Frades Menores, como também a irradiar para fora dos limites restritos da Itália. Em 1219, duas tendências emergiam, ambas desvirtuando a proposta de vida de Francisco: uma que exigia uma normativa mais precisa e articulada do que as poucas palavras aprovadas por Inocêncio III em 1209-1210; a outra desejava levar um tipo de vida mais santo, mais perfeito, conforme uma configuração a partir de uma perspectiva monástica e não o da prática do evangelho:

³⁷ O processo de fundação de uma nova Ordem religiosa foi estabelecido no IV Concílio de Latrão: “segundo a decisão do Lateranense IV, para fundar uma nova Ordem religiosa (*nova domus*) com regime centralizado, não se exige tomar a regra de uma Ordem preexistente com regime centralizado (que não existe), mas se exige tomar a *institutio religionis* (eremítica, monástica, canonical, apostólica) e a *regula religionis* (Basiliana, Agostiniana, Beneditina, Franciscana) de uma das religiões aprovadas (*de religionibus approbatis*): religião eremítica, monástica, canonical, apostólica” (BONI, [200?], p. 9).

Assim, no Capítulo de 29 de Setembro de 1219, festa do arcanjo Miguel, os dois vigários [...] tinham decidido adoptar uma série de restrições alimentares baseadas na abstinência e no jejum impostos pelo modelo tradicional[...] A crônica de Jordão de Giano diz-nos que, quando as novas disposições em matéria de abstinência dos alimentos chegaram a Acre, Francisco estava sentado ao lado de Pedro Cattani e comiam uma refeição à base de carne. Francisco leu as directivas emanadas sob a autoridade dos seus vigários e perguntou: “Que fazemos, senhor Pedro?” “Ah, senhor Francisco, o que vós quiserdes, pois vossa é a autoridade”. “Então comamos o que nos foi dado, como ensina o Evangelho”. (CARDINI, 1993, p. 146)

Em sua ausência, os frades reunidos querem ajudar Francisco a tornar-se melhor: a prática que ele propôs não é perfeita, podendo se tornar mais dura e heróica; querem, assim, dar uma lição de ascetismo para Francisco, que por sua vez, rebate apontando que o ideário monástico das práticas virtuosas promove o risco espiritual do orgulho, fazendo esquecer da humilde adesão ao Evangelho.

Ao buscar aperfeiçoar Francisco, tais frades estão indicando a necessidade de uma institucionalização do movimento. Já em 1220, pelas mãos do papa Honório III, tem-se a imposição de um noviciado de um ano para os pretendentes a frades menores. Em 1223 consolida a institucionalização do movimento com a oficialização da Regra da Ordem dos Frades Menores, com a bula papal da Regra pelo papa Honório III.

Importante destacar nessa evolução que Francisco não parece ter pretendido fundar uma ordem. Comandar os outros, organizar, prever, resolver, corrigir, punir, são ações que conflitam com o exercício da humilde cotidiana do Evangelho da qual Francisco optou ao se converter. Mudou seus valores e abraçou uma vida religiosa que construiu ao longo de suas experiências. Aceitou a autoridade hierárquica da Igreja, realizava uma pregação baseada no aperfeiçoamento interior e individual, sendo duríssimo apenas consigo e com aqueles que tinham livremente aceitado segui-lo.

Francisco de Assis atravessou uma linha que antes era proibida de ser transgredida. Motivo de perseguição e condenação àqueles que fizessem tal passagem, Francisco seria mais um entre tantos leigos que se propunham a uma vida religiosa e foram considerados heréticos pela Igreja. Mas não foi isso que ocorreu. Francisco transgride a linha entre o leigo e o religioso autorizado pela instituição detentora da autoridade para tal: a Igreja, na figura de seu representante maior, o papa, como também na figura do representante local, o bispo de Assis. Pregador legitimado e autorizado, Francisco traz consigo o mundo laico e citadino,

com isso transgride novamente ao propor uma vida religiosa para leigos como ele, cidadãos como ele. Contudo, a essa transgressão, mesmo não autorizada, respondia ao privilégio, “a um dos privilégios da consagração” que “reside no fato de autorizar transgressões que estariam proibidas de outro modo” (BOURDIEU, 1998, p. 104). Francisco transgride ao propor uma não-hierarquia para sua fraternidade e uma prática de solidariedade horizontal para com os outros. A Igreja, por sua vez, atenta para com a prática evangélica de Francisco, da qual autorizou, busca controlá-la desde o início com um processo de clericalização da fraternidade: desde a imposição da tonsura, ao incentivo a inserção de clérigos (que carregam consigo os valores culturais eclesiais como a hierarquia, busca da perfeição e o estudo) até a gradativa hierarquização da fraternidade (noviciado, protetor da ordem, regra).

O recorte feito sobre a vida e a personalidade de Francisco de Assis priorizou expor estas questões, saindo de uma visão sobre Francisco “franciscana” – norteada pela santificação e clericalização – para uma outra em que explicita o processo histórico. Se Francisco, santo e representante da ortodoxia, é resultado das intenções eclesiais de utilizar a imagem de Francisco para fins de consolidação do cristianismo em solo urbano, também é inegável que ele nasce leigo, filho de um mercador, e morre tonsurado, como servo de Deus e como um santo aos olhos da sociedade, e logo mais pela Igreja. Fala do Evangelho como também utiliza elementos próprios da cultura popular. Disciplinado, aceita a hierarquia da Igreja, sem contestá-la ou criticá-la em pregações, fiel a ortodoxia por exercer tal disciplina. Mas, ao propor uma mudança interna e pessoal, voltada para o indivíduo, acaba por mostrar os erros da Igreja através do seu exemplo; reforma a Igreja com o exemplo de um seguir nu, o Cristo nu. Ao propor um modo de vida religioso inspirado em experiências urbanas e laicas, pregando fundamentado no Evangelho, utiliza a técnica de um jogral discursar.

Francisco auto se denominava *jogral de Deus*³⁸. Não é a questão de caracterizá-lo como louco, mas a de realçar o comportamento jogralesco que revela a apropriação de um modelo, de um esteriótipo. O jogral de Deus fala *como* um

³⁸ “Não era por acaso que São Francisco designava nas suas obras a si e aos seus companheiros pelo nome de ‘jograis do Senhor’ (*ioculatores Domini*). Sua concepção original do mundo, com sua ‘alegria espiritual’ (*laetitia spiritualis*), sua bênção do princípio material e corporal, e suas degradações e profanações características, pode ser qualificada (não sem certo exagero) de catolicismo *carnevalizado*”. (Bakhtin, 1999, p. 50)

jogral, a quem tudo é permitido, mas fala *sobre* a economia da salvação, papel do religioso. Com isso, o público o encara como um jogral e um religioso, aceitando e reconhecendo a autoridade que emana destes dois esteriótipos: um que fala o que quer e o que os outros não podem falar, é imune à punição, pois seu papel definido pela sociedade permite brincar com as palavras (ser sarcástico, criticar, dramatizar, emocionar); e o outro que mostra o caminho da salvação, é o salvador. Estes esteriótipos, ao serem reconhecidos pelo público, conduzem a um efeito de sentido do discurso que está sendo enunciado: o discurso é verdade (aceito como verdade) pois é de um religioso; e esta verdade é aquela que outros religiosos não podem falar, não lhes é permitido. Ou seja, é a verdade religiosa que os outros religiosos não falam, a verdade escondida, a verdade secreta. O jogral de Deus é o enunciador autorizado a falar aquilo que se fosse outro religioso não seria admitido pela Igreja.

Agora, no seguimento, veremos qual é a proposta elaborada por Francisco de Assis para as mazelas espirituais do seu tempo.

6 A PROPOSTA DE FRANCISCO PARA O MUNDO

6.1 AS PALAVRAS DE ADMOESTAÇÃO

A palavra *admoestação* aparece em vários escritos de Francisco de Assis, cujo significado é expresso pelos verbos *moneo* e *admoneo*, e pelo substantivo *admonitio*, termos que em linhas bem gerais seriam sinônimos de exortar/exortação e corrigir/correção. Além de significar um conceito relacionado a estes termos, a palavra *admoestação* também remete ao escrito de Francisco conhecido como **Admoestações**.

Nos escritos de Francisco os termos que designam *admoestação* correspondem a uma ação (*moneo*) – trazer à memória, admoestar, pregar, persuadir – ou o resultado dessa ação (*admonitio*) – o ato de trazer à memória, de admoestar, de pregar, de persuadir. Para Francisco, *admoestação* é uma forma de pregação de caráter pessoal, uma “pregação-admoestação” cujos objetivos eram de instruir (pregação que propunha uma reorientação da conduta do frade da carne para o espírito), de confortar (pregação que visa revigorar a fé dos frades) e de sustentar (pregação orientada para o cuidado dos enfermos espiritualmente).

Assim, as *palavras de admoestação* têm significado “pedagógico-salvífico”: quem as pronuncia está investido da função de responsável pela fé e pela vida dos frades na comunidade franciscana. Francisco de Assis singularizou *admoestação* como modo de educar os seus frades, um recurso pastoral oferecido aos ministros para afastar os frades do que é falso e instaurar em sua alma o que é conforme o seguimento reto do Evangelho.

Exposto o significado do termo *admoestação* como conceito familiar a Francisco, vejamos as *admoestações* de acordo com a forma que está sendo utilizada em alguns de seus escritos, especificamente a **Regra Bulada**³⁹, a **Regra não bulada** e o **Testamento**⁴⁰.

³⁹ Regra com a aprovação papal – papa Honório III.

⁴⁰ Presentes na sétima edição da obra organizada por Ildefonso Silveira e Orlando Reis, **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**, estes três documentos aparecem abreviados ao estarem indicando uma referência de citação: RB para Regra Bulada; RNB para Regra não bulada; Test para Testamento.

As admoestações encontradas na Regra Bulada (RB 2,17; 3,10; 9,3; 10,7)⁴¹ caracterizam uma forma de pregação qualificada como uma exortação pastoral. Com a finalidade pedagógica-salvífica, esta admoestação-pregação busca incitar os frades a ficarem firmes na fé e na vocação, educá-los na disciplina dos apóstolos e reconduzir ao caminho certo os que se desviaram dele. No que diz respeito à admoestação na Regra não Bulada, o capítulo quinto⁴² oferece admoestações que têm o objetivo de instruir o frade para reorientar aqueles que andam segundo a carne, a fim de que andem segundo o espírito. Por fim, o Testamento como um todo pode ser concebido como uma admoestação, assumindo o significado e a função de um discurso de despedida⁴³. Francisco afirma que o testamento é uma admoestação, recurso de instrução, conforto e sustentação para educar o irmão franciscano. Ao negar que seja uma outra regra, está recusando o rótulo para o testamento de um texto legislativo, prefere exaltar o perfil pedagógico de seu último escrito.

As palavras de admoestação encontradas diluídas nestes escritos de Francisco de Assis respondem a questões específicas que envolvem cada documento em si. São poucas e fragmentadas se comparadas àquelas que compõe o documento **Admoestações**. É este documento que traz a dimensão total da proposta *educacional com fins de salvação da alma* de Francisco, que deve ser entendida como propósito de vida direcionado ao indivíduo.

⁴¹ Francisco admoesta no capítulo segundo: “Eu os admoesto e exorto a que não desprezem nem julguem os homens que virem usar vestes delicadas e coloridas, tomar alimentos e bebidas finas, mas, antes, julgue e despreze cada qual a si mesmo”(RB 2,17). A preocupação está em desarmar o frade de um caráter contestador, cuidando com a reputação do franciscano humilde e penitente. No capítulo terceiro a preocupação se repete: “aconselho, admoesto e exorto a meus irmãos em Nosso Senhor Jesus Cristo que, ao irem pelo mundo, não discutam, nem porfiem com palavras, nem façam juízo de outrem” (RB 3,10). Desse modo, Francisco busca preservar os frades de serem alvo daqueles ávidos em identificar heréticos. No nono capítulo, Francisco volta-se para os cuidados com o público alvo dos sermões. “Também admoesto e exorto os mesmos irmãos a que, nos sermões que fazem, seja a linguagem ponderada e piedosa, para utilidade e edificação do povo” (RB 9,3). Já no décimo, Francisco atenta para a vida segundo o espírito. “Entretanto, admoesto e exorto em Jesus Cristo, Nosso Senhor, que os irmãos se preservem de toda soberba, vanglória, inveja, avareza, cuidado e solicitude deste mundo, detração e murmuração” (RB 10,7).

⁴²“E se acaso virem que um deles vive segundo a carne e não espiritualmente, conforme corresponde à retidão de nosso gênero de vida, tratem de adverti-lo por três vezes. [RNB 5,5] E se em alguma parte houver entre os irmãos um irmão que não queira viver espiritualmente mas segundo a carne, os irmãos seus companheiros o admoestem com humildade e prudência, o advertam e repreendam.” (RNB 5,7)

⁴³ “E não digam os irmãos: ‘Isto é uma outra regra’, porque isto é um recordação, uma admoestação, uma exortação e meu testamento, que eu, Frei Francisco, o menor de todos, deixo para vós, meus irmãos benditos, a fim de que possamos observar mais catolicamente a Regra que prometemos ao Senhor” (Test 11, 34).

6.2 A FONTE HISTÓRICA ADMOESTAÇÕES

O documento **Admoestações** caracteriza-se por ser composto de breves textos de cunho exortativo proferidos por Francisco e que foram em “data e circunstâncias incertas” (REIS; SILVEIRA, 1996, p. 59) coletadas e organizadas em um só escrito.

Os estudiosos apresentam consenso que os textos foram recolhidos pela primeira geração franciscana ainda enquanto Francisco vivia, mas eles discordam a respeito de quando e onde o documento foi compilado.

A gama de opiniões levantadas pelos estudiosos⁴⁴ se resume em três posicionamentos: um primeiro que não atribui a Francisco, mas a outra pessoa que os teria recolhido e transmitido, às vezes literalmente, às vezes apenas em seu sentido; um segundo, que atribui a Francisco, que os teria produzido numa única ocasião, como um escrito unitário, cujo pensamento não seria nem independente, nem separado, mas suceder-se-iam de modo associativo e coerente; e por fim, um terceiro que não atribui importância para a questão, admitindo que *talvez* Francisco tivesse participação direta na organização dos 28 textos em um só (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 28). Martino Conti, que à luz das várias teorias, sintetiza que a composição das **Admoestações** engloba tanto o contexto das assembleias capitulares, quanto dos colóquios que Francisco tinha com seus frades, sendo que em um segundo momento difícil de precisar, mas seguramente entre 1208 e 1226, foram recolhidas e relacionadas talvez pelo próprio Francisco e compiladas como um texto unitário. (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 27-29).

Diante disso, consideramos o documento **Admoestações** como uma coletânea de textos proferidos por Francisco, sendo que, tanto o ordenamento dos textos que o documento apresenta como os títulos de cada texto, não serão

⁴⁴ Boccali coloca que a compilação pode ter ocorrido em um período amplo, 1208 a 1226, com probabilidade maior de ter sido antes ou depois da compilação das regras (1208-1210; 1221-1223) ou ainda durante os capítulos mais exigentes, de 1217 e 1221. Matanic defende que se trata de vestígios de palavras de exortação que Francisco dirigia aos frades reunidos em capítulo. Outros opinam que as palavras de admoestação foram dirigidas aos frades em uma única conferência ou comunicadas por escrito em forma de carta após 1221. Boehmer e K. Esser endossam a opinião que se trata de um documento unitário. Brady, por fim, aponta que a questão é insolúvel e de acordo com sua teoria um cardeal cisterciense é que teria feito parte da composição e da compilação das Admoestações. (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 28).

considerados como elementos que indiquem uma posição ou uma intenção de Francisco.

Sobre a autenticidade do documento como escrito de autoria de Francisco de Assis pesa o fato que todos os textos exortativos que compõem o documento foram transmitidos pelos melhores códices⁴⁵ ao mesmo tempo ou mesmo antes que os escritos mais seguros de Francisco, como a Regra Bulada de 1223 e o Testamento de 1226. Outros argumentos também confirmam tal autenticidade: o estilo; o modo associativo de pensar e falar; a presença de argumentos caros e familiares a Francisco. (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 28).

Na pesquisa utilizamos a sétima edição da obra organizada por Ildelfonso Silveira e Orlando Reis, **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**, que apresenta a versão brasileira das *Fontes Franciscanas* - coletânea das principais fontes relativas a Francisco. São traduções de qualidade reconhecida pelos estudiosos, sendo que o documento **Admoestações** ficou a cargo do frei Edmundo Blinder com alterações de Orlando dos Reis, que utilizaram como base⁴⁶ a edição crítica **Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi e Opuscula Sancti Francisci Assisiensis**, ambas de Kajetan Esser⁴⁷.

Em linhas gerais, os estudiosos enquadram o documento **Admoestações** como um texto legislativo (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 27), chegando a apontá-lo como um acréscimo e uma explicação adicional à 1ª Regra⁴⁸ (REIS; SILVEIRA, 1996, p. 59). Este perfil de complementar as legislações franciscanas – Regra não-bulada de 1221, Regra bulada de 1223 e o Testamento de 1226 – responde ao cunho espiritual que o documento apresenta, que acaba abordando o comportamento do irmão não pelas questões que envolvem uma regulamentação de

⁴⁵ De acordo com Martino Conti trata-se do códice 338 da Biblioteca Comunal de Assis - século XIII (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 28).

⁴⁶ Outras fontes foram utilizadas nesta sétima edição. As referências completas encontram-se citadas na obra REIS; SILVEIRA, 1996, p. 17.

⁴⁷ A primeira apresenta aparato crítico completo e com explicações na língua alemã, enquanto que a Segunda é de formato menor, com aparato crítico reduzido e com explicações em latim. Segue a referência completa delas: ESSER, K. **Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi**. Neue textkritische Edition : Grottaferrata/Roma, 1976. ESSER, C. **Opuscula Sancti Francisci Assisiensis**. Denuo editit iuxta codices mss. Coleção Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Tom. XII. Grottaferrata/Roma, 1978.

⁴⁸ Não há documentação desta 1ª Regra, somente registros nas hagiografias que seria aquela que foi apresentada e aprovada oralmente pelo papa Inocêncio III.

seu modo de vida, mas sim daquelas que dizem respeito às virtudes que ele deve nutrir e almejar.

Minimizando o peso legislativo da obra **Admoestações**, Caetano ESSER (1976) apresenta reflexões teológicas que se voltam para a vida concreta da Ordem dos Frades Menores, considerando-a como o “Cântico dos cânticos” da pobreza de espírito, onde se revela o mistério da pobreza na qual se imita humanamente a renúncia de Cristo.

Por sua vez, Martino CONTI (1979) busca reconsiderar a natureza e a finalidade do documento à luz do estudo dos gêneros literários dos escritos de Francisco de Assis⁴⁹. Seu estudo preocupa-se em fixar o gênero literário da admoestação e evidenciar a manifestação de seu significado pedagógico-salvífico:

Pode-se concluir, do que foi dito, que as Admoestações de São Francisco pertencem ao gênero literário sapiencial-exortativo com finalidade pedagógico-salvífico. Ao lançar mão deste gênero literário, comum à literatura sapiencial do Antigo Testamento, às Palavras do Senhor e aos Ditos dos Padres do Deserto, São Francisco tem consciência de ser mestre de vida espiritual, isto é, educador da fraternidade franciscana e, como tal, age com toda simplicidade. (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 31)

Este viés analítico realinha a **Admoestações** em relação a sua filiação nos gêneros literários – Ditos dos Padres do Deserto –, contribuindo a uma visão diferenciada de Francisco. O estudo de Martino Conti nos apresenta um Francisco de Assis educador da Cristandade, cuja especificidade de seu modo de educar está na utilização de uma forma discursiva tradicional, atrelada a um conteúdo preso às particularidades da sociedade medieval.

Utilizamos para a pesquisa tanto as análises que Caetano ESSER (1976) realiza sobre o conteúdo das **Admoestações**, principalmente por causa da profundidade de entendimento que ele alcança, no que tange o aspecto espiritual-teológico, quanto os apontamentos teóricos presentes no trabalho de Martino Conti

⁴⁹ Os estudos com essa abordagem respondem a uma nova classificação dos escritos considerando o seu cunho literário ao invés do teológico. Geralmente os escritos de Francisco de Assis são divididos em três ou quatro grupos, divisão que não contribui para determinar o gênero literário. Classifica a Regra, o Testamento e a Admoestações a um Francisco *fondatore e legislatore*, as Cartas a um Francisco *amico e confidente* e as Laudes e Orações a um Francisco *cantore e orante*. Apesar de classificadas no mesmo grupo, a Regra é enquadrada à luz dos estudos sobre gênero literário como *regra monástica*, enquanto que o Testamento como *discurso de adeus* (CONTI, 1979, p. 10-12).

(ADMOESTAÇÃO, 1999), que enquadram o documento no gênero literário sapiencial-exortativo.

Admoestações trata-se de um texto *performativo* (BOURDIEU, 1998, p. 85-96), ou seja, sua intenção é provocar uma performance diferenciada no enunciatário: uma mudança de procedimento e comportamento. Contudo, “o poder das palavras é apenas o *poder delegado* do porta-voz cujas palavras (quer dizer, de maneira indissociável, a matéria de seu discurso e sua maneira de falar) constituem no máximo um testemunho, um testemunho entre outros da *garantia de delegação* de que ele está investido” (BOURDIEU, 1998, p. 87). Se Francisco de Assis é que valida a performatividade dos textos admoestativos, cabe analisar o alto poder simbólico oriundo do discurso das Admoestações.

O esquadrinhamento das temáticas presentes em cada texto, seguido por um trabalho comparativo e relacional, objetivando identificar os recortes temáticos, os principais eixos temáticos e a hierarquia dos valores, busca explicitar a estrutura simbólica que sustenta aquilo que perseguimos: a eficácia do discurso.

Identificamos no conjunto dos textos admoestativos uma estrutura fundamentada em três eixos temáticos cujo perfil é delimitar e definir o homem ideal: Cristo e o *ser cristão*; a obediência e o *ser obediente*; a pobreza de espírito e o *ser pobre de espírito*.

6.3 CRISTO E O SER CRISTÃO

Este primeiro eixo temático enfatiza a relação entre Cristo e o homem a partir do sacramento eucarístico, momento simbólico da aliança entre Deus e o homem, e que constitui o alicerce de ambos do tipo da relação: Cristo – senhor; homem – servo.

Esse tom contratual emerge das entrelinhas da Adm 1⁵⁰, que acaba por definir o cristão como aquele que é subordinado a Deus, subordinação esta simbolizada pelo rito eucarístico. “Por isso, no sacramento do Corpo de Cristo se encontram simultaneamente à vontade salvífica de Deus e o desejo de salvação do homem, para se realizarem em maravilhoso intercâmbio, se o homem assim o quiser”.

⁵⁰ Adotamos a abreviação **Adm** para designar Admoestação como também a numeração corresponde a divisão em 28 textos. Em anexo encontra-se o documento **Admoestações** na íntegra, viabilizando a leitura específica de alguma admoestação.

(ESSER, 1976, p. 32). A Adm 1 é a principal admoestação deste eixo temático, aquela que apresenta o rito de instituição⁵¹ do homem em Cristo.

A Adm 1 é a mais longa textualmente e a que contém o maior número de citações bíblicas – a maioria do evangelho de João. A questão principal é a dupla natureza de Jesus, divino e humano, expressa no rito da eucaristia na transubstanciação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo. A transubstanciação é o elemento que constitui o rito eucarístico, crer que ela ocorreu é condição para haja o ato seguinte, o comungar: comer o corpo e beber o sangue. É o aceitar Cristo, a assinatura do contrato da subordinação do homem em relação a Deus.

Francisco retoma o aspecto simbólico do rito, dá-lhe importância como elemento que confere o sentido ao rito eucarístico. Não só o caracteriza como uma hierofania⁵², Francisco prioriza sua importância como o caminho da salvação da alma e condiciona-a: é a manifestação do sagrado no pão e no vinho que só ocorre por intermédio do sacerdote.

Aos moldes da classificação sugerida por Martino Conti (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 24), esta seria uma *admoestação-instrução*, reorientando aqueles que andam segundo a carne a fim de que caminhem segundo o espírito. Àqueles que não crêem no rito eucarístico, particularmente na transubstanciação, são instruídos a aceitar a eucarística naquilo que ela simboliza aos olhos de Francisco: a repetição de um ato de humilhação de Jesus, que nasce homem (aniquilamento do divino) e proporciona a salvação do homem se este reconhece o amor de Cristo por meio de um rito que simboliza a descida do divino na carne, isto é, repetição simbólica do significado do nascimento de Cristo. Em uma de suas cartas, Francisco apresenta justamente essa idéia. “Ó grandeza admirável, ó bondade assombrosa, ó humildade sublime, ó sublimidade humilde, que o Senhor do Universo, Deus e Filho de Deus,

⁵¹ Instituir: é consagrar, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida; dar uma definição social, uma identidade, impor limites; atribuir uma essência, uma competência, impor um direito de ser que é também um dever ser. (BOURDIEU, 1998, p. 99-100).

⁵² O sagrado pode ser visto como uma *hierofania*, termo que designa *algo de sagrado se nos revela* (ato da manifestação do sagrado) e também como *ganz andere* (o sagrado revelado). A oposição sagrado e profano pode ser traduzida pela oposição real e irreal respectivamente. Importante considerar a experiência religiosa como o modo de se olhar para o sagrado e o profano, onde as hierofanias e *ganz andere* se expressam a partir de uma experiência que responde aos modos de ser sagrado e profano, questão existencial que se expressa no fato concreto. Isto é, a experiência religiosa se manifesta em fatos históricos, entretanto a diversidade de fatos partem de um mesmo comportamento, que é o do *homo religiosus*. (ELIADE, 1996, p. 17-19).

se humilhe a ponto de se esconder, para nossa salvação, sob as aparências dum bocado de pão! Vede, irmãos a humildade de Deus e derramai diante d'ele os vossos corações" (2ª Carta).

Francisco concebe a eucaristia o que Mircea ELIADE (1978) coloca como o mito do eterno retorno: concepção cíclica da criação que com o advento do cristianismo assume uma espiral, ciclo que tem um fim, o devir da salvação. O nascimento de Jesus é algo caro para Francisco, por significar exemplo de humildade inigualável. O natal de Greccio⁵³, colocado por muitos como referência da concepção de presépio dos dias de hoje, traz em toda intensidade a fraqueza do ser humano, da escolha de Jesus em nascer daquele modo e naquelas condições, evidenciando a distância entre a condição divina de Jesus e o seu nascimento difícil e pobre materialmente. A importância do rito eucarístico para Francisco deve-se muito ao fato dele colocá-lo como rito simbólico da repetição do nascimento (descida do divino) de Jesus.

No que tange o conteúdo da Adm 1, em poucas palavras, Francisco admoesta com o intuito de instruir sobre a importância do rito eucarístico. Mas Francisco admoesta quem?

Situando mais precisamente a questão da eucaristia, o pesquisador Martino Conti (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 29) destaca que estava ocorrendo uma "cruzada eucarística", cujos debates entre os eclesiásticos eram intensos e fervorosos. O texto de Francisco sobre a eucaristia relaciona-se com outros documentos da época, como o *Tractatus de Corpore Domini* atribuído ao Pseudo-Bernardo – que seria uma resposta à carta de Honório III, *Sane cum olim* (1219) – a respeito da reverência devida ao corpo de Cristo. Este cenário de ampla e intensa discussão diz respeito aos grupos religiosos laicos que contestavam o comportamento de parte do clero, acusado de não ser digno do cargo que ocupavam, particularmente de suas mãos serem indignas para segurar o corpo de Cristo.

Muitos estudiosos apontam os cátaros como o enunciário principal da Adm 1, devido ao fato que os cátaros negavam a transubstanciação, isto é, para eles o sacramento eucarístico não existia. "Que a sua carne tivesse sido crucificada não tinha nenhuma importância. Acreditar que, ao comer o seu corpo escondido no pão,

⁵³ Franco Cardini retrata com detalhes esse significado de fraqueza presente no natal de Greccio. (CARDINI, 1993, p. 161-164)

o fiel se unia a Deus, para um cáтарo não passava de um absurdo” (SOUZA, 2001, p. 260). Localizados tanto na região sul da França (Languedoc) como no Norte da Itália, tendo registro de grupos na região de Assis, é latente que houve interação entre Francisco e cáтарos.

Estes posicionamentos constituem a memória discursiva⁵⁴ da Adm 1, que ao repetir o que já foi dito, evidencia que o sentido da admoestação encontra-se filiado nestes outros dizeres. Francisco parece repetir a posição da ortodoxia eclesiástica, valorizando a eucaristia condicionada ao sacerdote. Contudo, tanto em Francisco quanto naqueles a quem ele se filia, a questão eucarística encobre uma discussão mais profunda e enraizada na sociedade ocidental: o conceito de dualidade.

A relação entre *corpo* e *alma* (SMITH, 2002, p. 257 e seguintes) é inserida pela tradição judaico-cristã no mito universal do *devir* da humanidade (o homem é portador das conseqüências do pecado original, mas tem a liberdade de se libertar para vir a ser o artífice principal de sua salvação), resultando na constante tentação de encarar a relação entre corpo e alma como um dualismo (opostos e exclusivos). Ao longo dos séculos, frente a uma concepção fixa, que é identificada nas correntes neoplatônicas (Origines) e no maniqueísmo (século V), a ortodoxia da Igreja construiu um modelo do divino e do humano que apresenta uma flexibilidade: a relação entre o corpo e a alma é dialética, exclui os extremos e presta-se a variações, podendo mesmo opô-las e exaltar seus conflitos, mas sempre viabilizando o compromisso da salvação. Essa flexibilidade corresponde a uma lógica de funcionamento pautada em um mecanismo interno de dissociação das duas grandes correntes existentes (judaico e a platonizante) no interior da teologia cristã, como também na interação entre um subsistema central e subsistemas que gravitam em torno do cristianismo e não são propriamente cristãos (religiões diferentes ou heresias).

Diante das tensões e evoluções decorrentes desse funcionamento é que a concepção de corpo e alma configura, para esta ortodoxia, uma relação analógica entre Jesus Cristo e o homem: Jesus era divino e humano, não separados mas

⁵⁴ A memória, pensada em relação ao discurso, é definida como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Seria o interdiscurso. (ORLANDI, 2002, p. 23-55).

distintos; o homem tem o corpo e a alma, não separados mas distintos. (ELIADE, 1999, p. 101-131).

Os cátaros são enquadrados naquela concepção fixa própria do maniqueísmo⁵⁵, dois princípios que apresentam a mesma força e são opostos (Bem e Mal), sendo que o mundo material seria regido pelo princípio do Mal, logo toda a natureza e o próprio corpo do homem é criação do Mal e deve ser combatida pelo Bem (a alma ou o espírito, criação do Bem, seriam os encarregados de combater o Mal, ou seja, o mundo material incluindo a natureza e o corpo). Esta percepção sobre os cátaros deriva do clero, das fontes eclesásticas que registram o pensamento da Igreja sobre aqueles que ela enquadrava como heréticos. Estudos recentes trazem à tona a cosmogonia dos cátaros, que se diferencia da maniqueísta ao hierarquizar os princípios do Bem e do Mal. Estes não teriam a mesma força, o Bem estaria acima do Mal, que estaria subordinado ao Bem, visando a um meio do homem optar entre um e outro, a partir do momento que se conscientiza que tal dualidade existe. Assim, cabe à alma optar pelo Bem ou pelo Mal, conduzindo o corpo, ou seja, travando combate contra o corpo.

As variações sobre a relação entre o corpo e a alma justificam a flexibilidade que a ortodoxia católica apresenta naquela época, sendo mais ou menos flexível conforme o seu interesse. E a concepção da relação entre corpo e alma que Francisco apresenta? Em três admoestações ocorrem os vocábulos *corpus* (corpo), *caro* (carne), *suorum corporum* (de seus corpos), respectivamente na Adm 7, Adm 12 e Adm 14. De acordo com os estudiosos, “os vocábulos carne e corpo, que ocorrem com frequência nos escritos de S. Francisco, têm um significado tríplice: ora com o sentido de organismo físico antítese da alma; ora significam tudo o que se refere ao corpo, ou às coisas terrenas, e é feito só ou preponderantemente no seu interesse; ora, enfim, indicam a vontade obstinada e recalcitrante que se opõe ao bem e contraria a Deus, ou seja, o princípio antidivino no homem” (REIS: SILVEIRA, 1996, p. 144).

Na Adm 2 Francisco identifica o livre-arbítrio – “aquele que reclama sua vontade como propriedade sua” – e a soberba com os bens que o homem usufrui mas que são de propriedade de Deus, como qualidades negativas, mas inerentes,

⁵⁵ Lucienne Julien apresenta a cosmogonia de Mani de forma detalhada. (JULIEN, 1993, p. 25-47).

de Adão. O ponto a se notar é que tais vícios, ao serem postos em Adão, significam que os homens carregam consigo devido à descendência do primeiro homem criado por Deus, isto é, podemos interpretar que fazem parte de sua natureza, de seu corpo, da matéria. Na Adm 12, Francisco admoesta, instruindo para que o espírito vença a carne. A Adm 10 e a Adm 24 também abordam essa necessidade de controlar o corpo.

Francisco de Assis apresenta uma lógica presa à concepção de dualidade: o corpo tende aos vícios e aos erros, enquanto que a alma é que controla o corpo, combate os seus vícios, educa o corpo. A ortodoxia permite essa concepção, da luta do Bem contra o Mal, reduzida na relação entre o corpo e a alma. A esta ortodoxia Francisco exorta, àqueles de fé fraca, que somente concebendo a dualidade – matéria e espírito – é que se entende a transubstanciação e realiza-se o rito eucarístico. Por sua vez, a crença cátara engloba também essa dualidade, evidenciando a proximidade positiva entre Francisco e os cátaros. Entretanto, a respeito da eucaristia, eles discordam e se antagonizam. A questão não é a dualidade, mas as mãos do sacerdote. Justamente esta é a instrução de Francisco para os cátaros: o rito eucarístico é uma realidade e está condicionada a função sacerdotal.

O rito eucarístico fundamenta este primeiro eixo temático, onde sua compreensão e aceitação significam para Francisco o aceitar ser cristão, sendo condição primordial para ser religioso, principalmente um irmão franciscano. Antes de admoestar sobre o comportamento, tanto em relação à obediência quanto à pobreza de espírito, Francisco exorta que ser irmão franciscano e ser cristão só é possível para aquele que compactua com Cristo através do pão e do vinho transubstanciado em sua carne e em seu sangue, ou seja, somente após ser instituído pelo rito eucarístico é que realmente se torna cristão, inculcando o direito da salvação e o dever de se subordinar à vontade de Deus.

6.4 A OBEDIÊNCIA E O SER OBEDIENTE

A aliança entre Deus e os homens implica na obediência para com Deus. O direito da salvação está condicionado ao ser obediente a Deus, reconhecendo-o como proprietário de tudo e de todos, subordinando-lhe até mesmo o livre-arbítrio e

o mérito das coisas que fazemos. Este segundo eixo temático é atrelado ao primeiro por também ser quesito condicional para ser cristão. É o passo seguinte: o rito inculca como deve ser o cristão, ser obediente é a primeira condição. Nas Adm 2, Adm 3 e Adm 4, Francisco explica o que entende por obediência e o que significa ser obediente na prática diária.

A Adm 2 traz o entendimento de Francisco do porquê o homem deve obediência a Deus. Adão, o primeiro dos homens, realizou o primeiro pecado, o pecado original, que foi o de desobedecer à vontade de Deus. Francisco aponta que Adão, ao exercer seu livre-arbítrio (vontade própria) e ser soberbo (teve orgulho de si), opta em não seguir a vontade de Deus, resultando em uma herança que todo o homem carrega (o castigo é já nascer pecador) e cabe a cada homem buscar sua redenção, renunciando a sua vontade própria e ao orgulho de si, assim obtendo a salvação da alma.

A obediência é vinculada ao despojar de toda posse interior e de todo querer interior, como também o despojar-se dos méritos da autoria do bem que se faz. Logo, ser obediente é ser pobre – no sentido de renunciar ao *eu* –, ser obediente é comportar-se humildemente. Ao renunciar ao *eu* interior, subordinando-se a Deus, o homem liberta-se das angústias que o *eu* possui: de ser o fim e a finalidade de tudo. Francisco coloca que a obediência leva à renúncia do *eu* e à transformação em instrumento de Deus como meio de alcançar a salvação e ficar livre da angústia.

Francisco concebe a obediência como expressão da pobreza interior (renúncia da vontade própria), não respondendo, neste primeiro momento, a um caráter institucional, isto é, não via a obediência com uma regra que deriva da estrutura eclesial. Ele retira diretamente daquilo que sustenta a instituição: a Bíblia. Recorta justamente o trecho que apresenta a cisão entre o Criador e a criatura, identificando no livre-arbítrio e na soberba atos que revelam, na relação entre o homem e o sagrado, a natureza humana de transgressão⁵⁶. Adão quebra a regra do jogo, isto é, ele peca, transgredindo o limite estabelecido por Deus. Este pecado, visto como herança, nasce em cada homem, idéia que condiz com a

⁵⁶ Considerando que a relação com o sagrado revela a relação do homem com o poder, no caso o poder absoluto, a vontade de poder aponta para ultrapassagem das determinações, isto é, ter poder divino é ultrapassar tudo, é ser completo. Se a ultrapassagem seria uma forma legítima, a transgressão seria a forma ilegítima. Transgressão seria uma forma de experimentar o lugar do poder absoluto, sendo nesta relação com o poder que reside o prazer de transgredir. (ORLANDI, 1983, p. 228-229).

concepção dual de corpo e alma que Francisco apresenta, pois o pecado está no corpo, cabendo à alma combater o corpo, combater os vícios através da prática das virtudes.

Adiantando que o terceiro eixo temático diz respeito ao comportamento do homem em relação aos vícios e a prática das virtudes, percebemos a interdependência entre os temas: a cisão entre o homem e Deus caracterizado pelo pecado original é resgatado pelo rito eucarístico, cujo aceite do corpo de Cristo simboliza a renúncia daquilo que causou o rompimento: a vontade própria. O aceitar Cristo marca o aceitar obedecer a Deus, subordinar-se a ele, que significa seguir um comportamento que viabilize o controle da vontade própria (controle do corpo, controle do eu, controle da carne), ou seja, a prática das virtudes do pobre de espírito (aquele que renuncia à vontade própria).

A concepção de Francisco de obediência responde a uma questão interior do homem, não intermediada pela Igreja. Contudo, ao decidir aceitar Cristo e ser obediente a ele, a partir desse momento deve obediência à Igreja como representante de Deus. Francisco admoesta para que o cristão fique consciente desse processo de submissão, interiorizando comportamentos que ao mesmo tempo submete o cristão à Igreja, como também traz a sensação que está livre dela, estando submisso direto a Deus e exercendo uma tolerância em relação à Igreja, resignando-se a sua autoridade sem necessariamente estar concordando com ela.

Quando observamos a Adm 3, em que Francisco admoesta sobre como o religioso deve ser obediente ao seu superior, verificamos a sua perspectiva de estar olhando para o *outro*. Ao negar o *eu*, o *outro* assume a imagem de Deus, a ação move-se conforme a necessidade do *outro*. O não abandonar o superior, a reação perante o abuso de autoridade do superior e o suportar perseguição por parte do superior, evidenciam esta resignação ao adverso (ao contrário à alma). Francisco tinha consciência dos problemas de desobediência decorrentes do autoritarismo e abuso de poder dos superiores, mas admoestava para que os súditos continuassem submetidos ao superior, o que corresponde à perspectiva de renunciar a si em favor do outro, e também caracterizando a relação de submissão a Deus como algo maior e acima da submissão à Igreja.

Se a Adm 3 caracteriza uma admoestação-sustento⁵⁷, a Adm 4 é uma admoestação que instrui o superior no que tange ao exercício do poder e da autoridade.

“Ao princípio bastava a sua presença. Ele era sem mais o pai e o mestre, o orientador e o superior. Mas quando a multidão dos frades cresceu, tornaram-se necessários para os vários grupos superiores que fossem responsáveis de tudo. Vemos como Francisco não ignorou esta necessidade da vida humana. A sua grande preocupação, porém, é que este ofício fique ordenado ao espírito da comunidade.” (ESSER, 1976, p. 81). Este é o cenário do qual a admoestação foi produzida, onde a ausência de Francisco fora preenchida por aquilo que se ouvia dizer ou se lembrava, salientando que a intromissão de muitos religiosos viciados em outros costumes e hábitos – tanto religiosos quanto culturais de acordo com a localidade – distorcia os princípios praticados e exortados por Francisco.

Frente ao abuso da autoridade e a tentação de poder, Francisco exorta para que o superior seja humilde, dando o exemplo de humildade, tratando o outro, principalmente o subordinado, como se fosse o seu superior. Isso condiz com uma concepção de não-hierarquia, isto é, o superior responde a uma necessidade funcional que não significa superioridade espiritual ou de qualquer outra ordem.

No caso do movimento franciscano, superior é um cargo, logo uma função que decorre da necessidade do próprio movimento em manter-se organizado, homogêneo e coeso. Poderia se estender para o bispo e ao papa? Francisco também os olharia de forma funcional? A hierarquia social medieval é algo natural: nasce nobre, morre nobre; nasce camponês, morre camponês. Francisco concordaria com isso? Filho de um mercador que praticava a usura, Francisco não poderia ser nobre pois não nasceu nobre. Nasceu burguês, seu pai aspirava a um casamento nobre para que o neto pudesse ser nobre. Tais vivências não provocariam em Francisco um pensar mais igualitário? Afirmava *somos menores* justamente para indicar que era contra uma hierarquização da sociedade, até mesmo da hierarquia eclesiástica, apresentando uma aspiração igualitária nivelada

⁵⁷ Forma de pregação orientada especialmente para o cuidado dos irmãos enfermos espiritualmente. Visa colocar em prática a misericórdia que se exprime sobretudo na ajuda, com toda humildade e paciência ao irmão que cometeu pecado. (ADMOESTAÇÃO, 1999, p. 24).

por baixo, que seria resultado de suas experiências e angústias de filho de mercador.

Diante destas duas forças fundamentais, a obediência em relação a Deus e a humildade em relação ao próximo, Francisco exorta para que sigam um comportamento pautado no servir, no submeter e no resignar. Para Francisco, ser cristão é ser obediente a Deus e humilde perante o outro, onde obedecer significa ser submisso a Deus e humildade significa resignar-se perante o próximo. Vejamos como Francisco define o que seria essa humildade e como ela se aplica na prática.

6.5 A POBREZA DE ESPÍRITO E O SER POBRE DE ESPÍRITO

O cerne deste terceiro eixo temático é o *viver sem nada de próprio*. Este é o modo de vida proposto e executado por Francisco em seu sentido literal. Em todos os aspectos esta é a premissa que move cada ato e pensamento dele. Diante do corpo que carrega o pecado, cabe a alma controlar o corpo através de uma renúncia total e constante de qualquer bem, seja material ou espiritual. A pobreza de espírito, que sintetiza o comportamento ideal para Francisco, é a questão central de 16 textos⁵⁸ dos 28 que compõem o documento **Admoestações**, sendo que outros 9 textos⁵⁹ prendem-se a questões práticas que têm como fim a pobreza de espírito.

Se a obediência e o aceitar Cristo condicionam a pobreza de espírito, ser pobre de espírito é o objetivo de vida de Francisco. O modo pelo qual concretiza a pobreza de espírito está nos textos exortativos, onde admoesta a partir de sua experiência de ser pobre, pois é exemplo de pobreza e conhecedor das dificuldades e dos caminhos para ser pobre.

A pobreza de espírito é apresentada a partir de várias facetas, ou melhor dizendo, de problemas que são diagnosticados de forma específica: a pobreza de espírito é exemplificada. Sua definição decorre de exemplos vividos no dia-a-dia, que nos permite não só visualizá-la em sua aplicabilidade, mas de identificar as problemáticas sociais e religiosas do período.

Francisco define a pobreza de espírito como aquele comportamento que condiz com a opção de viver sem nada de próprio. Esta concepção de não-

⁵⁸ Adm 5, 8, 12-20, 23-25 e 27.

⁵⁹ Adm 6, 7, 9-11, 21, 22, 26 e 28.

propriedade produz uma espécie de ilusão, como a que observamos ao analisar a Adm 14, que identifica naqueles que demonstram uma pobreza externa o perigo de iludir a si mesmo e aos outros ao não apresentarem uma pobreza interior. Ser pobre de espírito é primeiramente renunciar aos sentimentos e desejos, nos moldes de Francisco, combater a soberba e o egoísmo presentes no corpo. Se a intenção da obra prática que demonstra a pobreza de espírito estiver condicionada no *eu* (presa aos vícios do egoísmo e da soberba), são obras vazias, pois é a pobreza interior que rege e define a pobreza de espírito.

Esta renúncia total implica em um comportamento pautado na humildade, na pureza do coração e na paz. Estes três comportamentos estão condicionados à subordinação a Deus. Francisco conjuga a subordinação com a liberdade de espírito para caracterizar o pobre de espírito. “O verdadeiro pobre é por isso livre. Deixa-se conduzir por Deus sem reivindicações. É um instrumento dócil na mão de Deus, porque aceita com toda a humildade o plano de Deus.” (ESSER, 1976, p. 129-130). Subordinação total resulta em liberdade plena: a doação total, aceita sem resistência; se nada tem, nada o prende, é livre.

A pureza do coração, tema tratado na Adm 16, seria a qualidade que identifica o pobre de espírito, pois mostra o aniquilamento do *eu*, o assujeitamento perante Deus, identificando o apego e o orgulho de si como os vícios que o puro de coração combate. A Adm 15, por sua vez, é direta: quem é pobre de espírito é pacífico. Alerta sobre o egoísmo, vício que ao estimular a ambição excita a violência e a guerra.

A humildade é a principal via para ser pobre de espírito. Francisco assume o mesmo significado para humildade e pobreza de espírito, onde a humildade responderia ao comportamento mais trabalhado nos textos admoestativos⁶⁰. Podemos defini-la de um modo generalizado como: ver-se tal como se é; é a verdade; de não se querer parecer mais do que se é; estar pronto a servir a todos os outros; é a coragem de servir não os privilegiados e preferidos, mas a todos. Ao vermos como ela se apresenta em alguns textos, temos a humildade condicionada a uma situação específica. Por exemplo, o humilde, de acordo com a Adm 17, seria

⁶⁰ Abordado em 13 textos de admoestações: Adm 1, 2, 4, 5, 8, 11, 12, 13, 17, 20, 23, 24, 27.

aquele que serve a Deus⁶¹, que se alegra, sem inveja alguma, do bem que Deus diz e faz por meio dos outros. Antagonizando com a inveja, a busca de fama, a autocomplacência e a soberba, a humildade proposta por Francisco volta-se para um cenário de disputa entre os religiosos pela quantidade e qualidade das boas obras. Outro exemplo, referente à Adm 20, Francisco retrata que os homens se deixam determinar e influenciar, no seu agir e comportamento, por aquilo que os seus semelhantes pensam ou dizem. É o homem que conscientemente aparenta humildade, desacreditando-se e tornando-se até ridículo, mas só para dar na vista, caracterizando uma falsa humildade voltada para obter dos outros estima e louvor para si. O perigo de ser estimado e exaltado pelos demais, resulta na vaidade, soberba, encher-se de presunção e de orgulho, busca de estima, ou seja, o culto do *eu*.

Se a humildade sintetiza a maior virtude, o culto do *eu* sintetiza o maior vício. Ele apresenta duas facetas, o orgulho e o egoísmo, ambos presos à concepção de dualidade – *corpo* e *alma* – de Francisco. A humildade é um meio de combater tais vícios, pois ela permite controlar o *corpo*. Dois textos admoestativos trabalham esta questão do controle de si, que nos permite compreender a lógica de Francisco ao pensar sobre este combate entre a virtude da alma e o vício do corpo.

Na Adm 10, ao falar daquele que peca ou recebe injúria, Francisco admoesta sobre aqueles que atribuem a culpa ao exterior, isto é, no outro, ao invés de atribuir a si. Instrui para que se voltem para si, apontando que a culpa está no *corpo*: o corpo é quem peca. Cabe ao homem controlar a si, buscando disciplinar o corpo, exercendo o comportamento do pobre de espírito. Já na Adm 12, o tema é o espírito vencendo a carne (o *eu*). Caetano ESSER (1976, p. 163-173) aponta como referência sobre a relação carne e espírito a carta aos Romanos (Rom. 8, 5-10, 12, 14), onde a carne seria mais que o corpo do homem em antítese da alma, mais que a conotação sexual (instinto); seria aquilo que opõe resistência à vontade de Deus: o culto do *eu* (o pensar em si, o fazer a vontade de si, o desejo que vem de si). Aponta três caminhos para o comportamento ideal daqueles que buscam vencer a carne,

⁶¹ A expressão *servo de Deus* é comumente empregada por Francisco em suas admoestações, que significa conforme Caetano Esser: os profetas do Antigo testamento chamavam assim o messias; os cristãos primitivos chamavam assim Jesus (Atos dos Apóstolos); Jesus chamava assim o cidadão do novo reino de Deus; é o homem debaixo do senhorio de Deus; aquele que não vive segundo as suas opiniões mas em completa dependência de Deus. (ESSER, 1976, p.152-154)

isto é, controlar o eu: reconhecer que todo o bem é operação de Deus que habita no homem; ser humilde, agradecendo permanentemente a Deus o bem que é operado por meio do homem; e não se comparar com os outros, ato que leva a vaidade e a autocomplacência, mas pelo contrário, buscar o conhecimento de si⁶². Esta questão do culto do *eu* revela que o individualismo e o egoísmo eram atuantes na cidade, tanto que Francisco ao invés de negar o *eu* ao admoestar sobre o individualismo, busca mostrar a melhor maneira de lidar com o *eu* sem excluí-lo, mas sim indicando meios para controlá-lo por meio da disciplina proveniente do comportamento correto.

O orgulho e o egoísmo são dois vícios que custaram a Francisco respectivamente 9 e 8 textos de admoestação⁶³, todos relacionados com a pobreza de espírito. Os problemas e situações levantadas que culminam nesses vícios, acabam por não só caracterizar o que é ser pobre de espírito, como também de expor mais nitidamente para quem Francisco admoesta.

Ao trabalhar com a questão, na Adm 5, que a pobreza exterior pode conduzir a um orgulho de si, temos uma primeira situação que leva ao vício: ser pobre somente materialmente. É o religioso que apresenta a pobreza aos olhos vistos, contudo orgulha-se de ser pobre, revelando que não renunciou internamente aos valores mundanos.

O orgulho também aparece na Adm 5 àqueles que detêm o saber como um bem que lhes permitem se sentirem superiores aos outros. Poucos tinham o saber de ler, escrever e interpretar textos bíblicos ou filosóficos, mas os poucos se concentravam nas cidades (universidades), contexto que ameaça a pobreza de espírito ao incitar ao orgulho e à arrogância. Francisco ao citar os demônios como aqueles que apresentam um elevado conhecimento, mostra que o conhecimento não atribui um valor ao homem, isto é, não é algo que valoriza o homem diante de Deus (não serve como elemento que estabeleça uma hierarquia religiosa), pois tudo é propriedade de Deus, o saber é algo que Deus proporciona para que o homem aja como instrumento divino. A beleza, a riqueza, o conhecimento não devem ser

⁶² Caetano Esser utiliza como referência escritos de Antônio de Pádua, citando-os para ilustrar a sua análise da Adm 12 (p. 168 e p. 169 da obra de Caetano Esser cita (IV, 177); e a p. 170 cita (IV, 202)). Caetano Esser caracteriza-o como doutor que se fundamenta em Francisco de Assis. Se comparássemos a evolução da noção de pobreza de espírito de Francisco para a de Antônio teríamos como parâmetro dois olhares: popular (Francisco) e erudito (Antônio). (ESSER, 1976, p. 168-170)

⁶³ Orgulho: Adm 2, 5, 11, 13, 14, 16, 17, 20, 28. Egoísmo: Adm 9, 11, 12, 15, 2, 22, 25, 28.

utilizados como critérios para julgar e apreciar os homens, mas sim o modo como eles são usados pelos homens para a glória de Deus. O fim último é a vontade de Deus. Nessa linha lógica, a salvação estaria em entender como atender a vontade de Deus, justamente o que Francisco busca fazer através de seu conhecimento do Evangelho e de sua experiência de vida. Isso culmina na humildade, definida como consciência de nossas fraquezas e da submissão a Deus, onde o homem se coloca como instrumento para louvar e servir a Deus, decisão e ato que gera uma alegria interior de estar cumprindo a vontade de Deus.

Já na Adm 13 o orgulho próprio é o alvo de Francisco. A admoestação prende-se à questão do quanto somos pacientes e humildes quando somos contrariados, justamente por aqueles que não esperamos tal coisa, indicando que havia religiosos que não se encontravam preparados para ouvir críticas a seu respeito (verdades ou limitações), sustentando uma ilusão sobre a sua pessoa, uma máscara que acabava se tornando um tabu. Seria aquele que está seguro de si, convencido que é um pobre de espírito, convencimento que revela um orgulho de si. A crítica, vinda de alguém que não se espera ou por meio de alguém que não se dá valor, alguém inferior, revela a profundidade da exortação e seu papel prático. Atinge a cada um que está ouvindo a exortação, ao tabu de cada um, pois é colocado de modo a levar quem ouve, a pensar em seu vício de comportamento que lhe dói mais e que esconde e não admite que seja alvo de crítica. Logo, afeta tanto o religioso que assume a função de superior, quanto aqueles que disputam entre si, de forma velada, quem é o mais perfeito. A instrução é para ficarem alertas para aquela reação diante da contrariedade, em constante humildade e paciência, conjugação de duas virtudes que compõem outra face do comportamento do pobre de espírito.

Se de um lado temos a crítica, do outro lado temos o elogio. Na Adm 28, o orgulho de si está no ambiente piedoso, na esperança de ter dos outros reconhecimento e admiração pelas obras realizadas, expressão do orgulho ou do desejo que vangloriem suas obras. Aponta para a questão do religioso realizar boas obras visando ao elogio, que faz a obra para si e não para Deus.

O orgulho e o egoísmo por vezes aparecem atuando juntos. Na Adm 11, o comportamento perante o próprio pecado e o pecado do outro, em que o primeiro remete-se a um controle de si e o segundo ao oferecimento da ajuda, referem-se a estes dois vícios.

Alguns, mesmo entre os religiosos, enfadam-se muitíssimo contra os pecadores, condenam-os e não querem ter nada a ver com eles. Francisco denuncia aqui o motivo de tal comportamento: julgam-se melhores do que os outros; ensoberbecem-se com sua presumida virtude; pensam ser alguma coisa de especial. Como 'homens melhores' a seus próprios olhos, estão acima dos pecadores, julgam-nos de cima para baixo e condenam-nos.[...] A raiz de tal altivez é naturalmente o egoísmo, o estar enamorados de si mesmos. Tudo gira em torno deles. (ESSER, 1976, p. 155).

A raiz do orgulho é o egoísmo. Tais vícios soam comum entre os religiosos, especificamente entre aqueles que respondem a uma referência da moral e da justiça. Pode se estender para bispos, padres, superiores, mas até mesmo para nobres, para os *maiores* e os *menores*, enfim, entre aqueles que exercem crítica, repreensão, reprimenda a um outro sobre o pecado efetuado. Francisco admoesta que o comportamento ideal é a pobreza e a humildade para com o pecador, ou seja, comportar-se como um pobre de espírito.

Sobre o orgulho, Caetano ESSER (1976, p. 159) fundamentado na definição de soberba do contemporâneo de Francisco de Assis, Antônio de Pádua, descreve três modos de soberba que antagonizam com a pobreza de espírito: aquele que pensa ser proprietário do bem que em si encontra; aquele que mesmo admitindo ser um devedor a Deus, julga que tal bem lhe foi dado devido a seus méritos; aquele que despreza os demais e pretende que todos vejam o bem que há nele. O orgulho aqui definido deriva daquilo que ocorre na sociedade e evidencia a relação estreita entre o orgulho e o egoísmo, vícios que andam juntos, interiorizados nos homens.

O egoísmo é visto por Francisco como aquilo que traduz o culto do *eu*. Na Adm 9, que trata da injúria recebida, admoesta àquele que recebe a injúria para não olhar para si, mas para outro, ver naquele que praticou a injúria sintoma que precisa de ajuda. Ao desviar o foco para o outro, Francisco afasta, daquele que recebe a injúria, comportamentos que revelem a vaidade, o amor próprio, a complacência de si, ou mesmo a raiva e o ódio, mostrando que por trás de tudo isso está o egoísmo. Caetano ESSER (1976, p. 136) apresenta de forma clara o que seria a exortação de Francisco em termos práticos, ou seja, para qual situação ela se aplica: “às vezes um dói-se com a injustiça que acontece e deplora-a vivamente, mas só porque nela se sente pessoalmente atingido. Às vezes revolta-se contra a injustiça que é perpetrada à sua volta, mas só porque o incomoda pessoalmente. Quantos não condenam os pecados dos outros mas só porque neles vêem feridos os seus próprios direitos!” (ESSER, 1976, p. 136). A injúria seria oportunidade para por a

prova o quanto se é egoísta e de evidenciar o modo que se encoberta esse agir por causa própria.

Nesta mesma linha, a Adm 19 aflora o disparate entre aquilo que se quer em seu íntimo e aquilo que se faz para ser visto pelos outros. Ao atentar para o sentido dos bens que se escondem no interior, em outras palavras, no pensamento, Francisco exorta que as intenções e os atos que se encontram em pensamento, isto é, no íntimo da pessoa, também devem ser entregue a Deus. Esta renúncia plena condiz a uma percepção da realidade daquele religioso que realiza obras e exemplos de bem, mas que foram arquitetados conforme algum fim escuso, presos a intenções de cunho egoísta.

Esta preocupação com a intenção que move a ação, atinge até mesmo o amor fraterno. A Adm 25 trata desta questão, apontando as atitudes e os comportamentos de fins egoístas, em especial o calculismo, o fazer ao outro algo de bem, pensando naquilo que o outro poderá fazer em troca. Assim, Francisco exorta, para os seus irmãos franciscanos, que o comportamento daquele que ama de forma fraterna é o de amar sem interesse, o amor desinteressado. Amar os excluídos, seja na doença que é uma exclusão duradoura (leprosos), seja na ausência, exclusão momentânea, é receita para toda uma mentalidade medieval viciada no egoísmo e na soberba.

A receita de seguir uma vida regida pela pobreza de espírito volta-se para destinatários imbuídos de esteriótipos, que circulam na cultura citadina: entre muros que provocam a convivência com a diversidade e o diferente e a sobrevivência perante a violência e a segregação, tem-se os traços do mercador (impregnado pela mentalidade mercantil do lucro e o vício burguês da avareza), do marginal (pela sua diferente maneira de viver, por não se sujeitar a normas e modelos de vida estabelecidos e por se recusar a trabalhar ou a desempenhar uma função social, motivo de aversão, estranheza, medo e ódio que a sociedade lhe demonstra) e do intelectual (aquele que trabalha com a palavra e a mente e não com a mão, recebe por aquilo que faz como ofício).

Retomando os elementos do ethos e a noção de incorporação (MANGUENAU, 1997, p. 45-48), notamos que estes três esteriótipos conferem corporalidade ao discurso, fazendo com que os textos admoestativos “tomem corpo”: o egoísmo e o orgulho, os vícios que Francisco busca explicitar para combater, são

vinculados ao esteriótipo do mercador (a avareza), do intelectual (“dono” do conhecimento, sujeito ao vício tanto do egoísmo quanto do orgulho próprio) e do marginal (segregado e excluído, é tratado como objeto da caridade e da humildade, o avesso do egoísmo e do orgulho da sociedade). Essa corporalidade promove nos sujeitos a “incorporação” do ser cristão, do ser obediente e do ser pobre de Cristo, proposta que define uma maneira específica de habitar a sociedade: Francisco exorta que ser cristão só é possível para aquele que compactua com Cristo resultando no direito da salvação e no dever de se subordinar à vontade de Deus. Tal aliança entre homem e Deus remete a uma obediência em relação a Deus e a humildade em relação ao próximo. Assim, Francisco exorta para que sigam o modelo do pobre de espírito, cujo comportamento, pautado no servir, no submeter e no resignar, combate o orgulho próprio e o egoísmo material. A corporalidade e a incorporação destes esquemas de poder simbólico constituem condição de uma “incorporação imaginária dos destinatários ao corpo”, onde o público, ao se sentir incorporado no discurso que está sendo enunciado, já é “grupo dos adeptos do discurso”:

O co-enunciador interpelado não é apenas um indivíduo para quem se propõem “idéias” que corresponderiam aproximadamente a seus interesses; é também alguém que tem acesso ao “dito” através de uma “maneira de dizer” que está enraizada em uma “maneira de ser”, o imaginário de um vivido. Note-se, aliás, que esta concepção de eficácia discursiva... constitui a tentativa de toda formação discursiva: convencer consiste em atestar o que é dito na própria enunciação, permitindo a identificação com uma certa determinação do corpo. (MANGUENAU, 1997, p. 49-49)

Nesta perspectiva, a proposta de Francisco de Assis, contida no documento **Admoestações**, ao suscitar a crença, responde a questão da eficácia do discurso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O terceiro eixo temático, a pobreza de espírito, é o cerne do documento **Admoestações**. O primeiro e o segundo eixo temático acabam por justificar o terceiro, isto é, aceitar Cristo e assumir ser cristão implica em uma subordinação a Deus, que explica o porquê de realizar tamanho sacrifício para ser um pobre de espírito. Esta pobreza de espírito é definida de um modo generalizado no documento, assumindo um caráter específico e detalhamento quando presente em outros documentos como as cartas e as regras⁶⁴. Responde a uma proposta de vida, passível de ser aplicada, seja no universo religioso, seja no laico, que pode ser entendida através da própria concepção dual de Francisco do corpo e alma, onde a pobreza de espírito seria o comportamento que cabe à alma possuir, comportamentos pautados em uma conjugação de virtudes, visando combater os vícios presentes e representados pelo corpo.

A Adm 27 expressa de forma sucinta a proposta de uma vida de pobreza de espírito. Apresenta o perfil de uma laude⁶⁵, fato que caracteriza o apostolado franciscano em forma de canto e acentua a imagem de um Francisco jogralesco, performance que atua como elemento constitutivo de seu discurso e da eficácia do mesmo. Apresenta as virtudes que combatem os vícios em forma conjugada, ou seja: em relação às virtudes - a caridade necessita da sabedoria para ser uma virtude, a pobreza necessita da alegria, a paciência da humildade; os vícios também não vêm sozinhos - o temor tem sua origem na ignorância, a ira na perturbação, a cobiça na avareza.

Este quadro de vicissitudes e de virtudes vincula-se a uma dinâmica urbana⁶⁶ onde o tempo parece mais curto, o espaço mais complexo, as questões materiais assumem um grande vulto, as questões espirituais mostram-se menores e

⁶⁴ O capítulo 21 da Regra não bulada; Cântico de louvor às virtudes; 2ª Regra, capítulo 7; 1ª Carta; 1ª Regra, capítulo 9; Carta a um ministro. Todos estes documentos encontram-se na sétima edição da obra organizada por Ildefonso Silveira e Orlando Reis, **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**.

⁶⁵ “Não é sem razão que todos estes escritos em latim aparecem denominados laudes, isto é, cânticos de louvor. São uma espécie de cânticos religiosos que por S. Francisco e pelos seus primeiros frades eram cantados e explicados ao povo.” (ESSER, 1976, p. 335).

⁶⁶ David Harvey exemplifica a mudança de percepção de tempo e de espaço neste período do século XII e XIII. (HARVEY, 1994, p. 204-235)

não eficazes, gerando certa sensação de angústia, de crise de identidade e de estresse. As virtudes e os vícios são trabalhados por Francisco como algo que necessita ser de dentro para fora: antes da pobreza material, tem-se que buscar a pobreza espiritual. A ênfase na pobreza de espírito talvez explique que esta sociedade urbana encontrava-se em crise religiosa, que teve em outros movimentos religiosos laicos, heréticos ou não, um sinal evidente que a resposta estava em uma nova proposta de vida religiosa para aqueles que queriam ser religiosos, uma esperança para aqueles que queriam religiosos, nos quais pudessem depositar a confiança de que salvariam suas almas. Francisco de Assis propôs e viveu sua proposta, cativando religiosos angustiados, como Antônio de Lisboa, cidadãos que almejavam um mundo diferente. A Igreja muda sua postura, busca trazer para dentro de sua instituição conservadora e ortodoxa aqueles que estão nas graças dos cada vez mais importantes cidadãos: os pobres voluntários que seguiam a vida apostólica e pregavam a salvação da alma a partir do seguimento reto do Evangelho. Francisco foi uma experiência bem sucedida, principalmente após sua morte, quando a Igreja institucionaliza a santidade e a popularidade de Francisco.

A análise do documento **Admoestações** explicita esse contexto, apresenta um público que com certeza era o irmão franciscano, porém se enquadra para os religiosos em geral, cidadãos em geral, pois, na verdade, quando se reuniam nos arredores de Assis para ouvir a pregação que Francisco realizava, os chamados Capítulos, estavam lá homens desgostosos com suas vidas, seja ela religiosa ou laica, que buscavam um novo sentido para elas. A estes Francisco exortava para aceitarem Cristo de forma a voltarem a ser obedientes a Deus como Adão foi um dia, sendo que esta submissão total acabava por significar a liberdade do espírito, bastando, então, ser pobre de espírito a partir de um comportamento fundamentalmente de humildade e de renúncia plena de bens materiais e, principalmente, do orgulho e do egoísmo.

Por fim, o discurso religioso analisado é eficaz porque gerou efeito de sentidos com alto poder simbólico, sendo enunciado por alguém autorizado.

Francisco era um enunciator instituído, autorizado pela instituição que controlava a economia da salvação naquele momento. Ou seja, o discurso é pronunciado pela pessoa autorizada a fazê-lo, conhecido e reconhecido por sua habilidade – tanto pela técnica jogralesca e o esteriótipo de jogral do qual se

apropriada, como do modo de se vestir, da tonsura que possui, o estereótipo do penitente, ou seja, sua habilidade de ser reconhecido como jogral de Deus – e também apto a produzir esta classe particular de discursos admoestativos que remetem aos Padres do Deserto; o discurso é pronunciado numa situação legítima, ou seja, perante receptores legítimos – “prega-se apenas aos convertidos” – àqueles que já são crentes; é enunciado nas formas legítimas: em local que confere autoridade – praça – seguindo um código de gestos e de ordenamento.

A estrutura do documento alicerçada em três conceitos simbólicos – cristão, obediência; pobreza de espírito – que estão vinculados aos anseios de homens que vivem em cidades – mercadores, intelectuais, marginalizados – pessoas que buscam o conforto espiritual e a salvação da alma, aliado ao fato do documento ser enunciado por alguém instituído de autoridade para pregar as coisas de Deus de uma forma próxima ao linguajar e aos costumes populares, explicam a eficácia do discurso **Admoestações** até 1226. Compreende-se assim a popularidade de Francisco de Assis até sua morte.

Após sua morte, sua vida já não mais lhe pertencia. Aqueles que conviveram com ele, ou o ouviram, ou ouviram falar dele, é que ditaram quem era aquele homem, o que fazia, como vivia e como e o que deveria ser lembrado. Neste ponto, que extrapola a pesquisa, ficam algumas considerações sobre a possibilidade de pensar, no caso, o escrito de Francisco de Assis, **Admoestações**, como um *discurso fundador*, conforme conceituado por Eni ORLANDI (1993, p.11-12): um discurso que inventa um passado, induz um futuro, proporciona uma sensação de uma história conhecida. Não são os enunciados empíricos, são suas imagens enunciativas que funcionam, ou seja, o que vale é a versão que ficou.

Quando falamos em pobreza, lembramos de São Francisco de Assis. Ele não foi o primeiro a renunciar a tudo e viver sem nada, mas é a ele que vinculamos a pobreza voluntária. “É talvez esse efeito que o identifica como fundador: a eficácia em produzir o efeito do novo que se arraiga no entanto na memória permanente (sem limite). Produz desse modo o efeito do familiar, do evidente, do que só pode ser assim.” (ORLANDI, 1993, p. 14)

O que o caracteriza como fundador é que ele cria uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma outra memória. É um momento de significação diferenciado. O sentido anterior é desautorizado, instala-se outra

tradição de sentidos que produz outros sentidos nesse lugar, isto é, instala-se uma nova filiação. Esse dizer irrompe no processo significativo de tal modo que pelo seu próprio surgir produz sua memória. “Este processo de instalação do discurso fundador, como dissemos, irrompe pelo fato de que não há ritual sem falhas, e ele aproveita fragmentos do ritual já instalado – da ideologia já significativa – apoiando-se em “retalhos” dele para instalar o novo.” (ORLANDI, 1993, p. 13).

Falar em discurso “franciscano” significa dizer que Francisco funda um novo discurso, o dito discurso fundador. Seus escritos respondem a uma filiação específica. Martino Conti (ADMOESTAÇÃO, 1999) indica que segue o gênero literário dos Padres do Deserto, cita textos bíblicos – reprodução mnimônica – e admoesta conforme os escritos de Paulo de Tarso sugerem. Contudo, a *vita apostólica* responde a uma idéia que toma corpo e manifestação no século XI, Francisco filia-se a estes também, ou estes também se filiam aos Padres do Deserto. O deslocamento é feito por outros, porém a versão que ficou foi a de Francisco. Ele é que foi autorizado pelo poder dominante, isto é, reconhecido pela Igreja como autorizado a pregar a palavra de Cristo, o modo de vida apostólico. A Igreja assim desautoriza os antecedentes a Francisco, dando ao discurso de Francisco o caráter de novo, instalando nesse discurso outra tradição, outra filiação de sentidos. A versão que ficou é aquela construída pela Igreja, fato observável ao vermos como as hagiografias de Francisco surgem e permanecem até hoje: diversidade até a definitiva de Boaventura; queimam-se as outras; Paul Sabatier redefine e inaugura um novo momento de diversidade. A presente pesquisa prende-se ao enunciado empírico, aquele que ainda não fundou o discurso franciscano, aquele que será utilizado para a versão que ficou.

O discurso fundador é o que constrói limites, desenvolve domínios, torna-se sítio de significância e possível de gestos de interpretação, onde a inadaptação é essencial para fundar o novo, para assim se reconhecer como dominante, configurando a criação de um lugar na história que rompe com o que já estava para reorganizar os gestos de interpretação, cuja marca discursiva é a construção do imaginário necessário para constituir o discurso em sua especificidade como um objeto simbólico.

O discurso de Francisco tornou-se fundador devido a todo um contexto histórico. Ao torná-lo referência, ou fundador, é nítida a intenção de apagar toda uma

memória, toda uma outra filiação, toda uma outra rede de sentidos. Francisco acaba por servir de instrumento da Igreja para resignificar: um discurso que antes era de crítica a ela, passa a ser a de agente de sua ação na sociedade. Antes a escolha em seguir uma vida apostólica servia de crítica a uma Igreja corrompida pelo poder e pela riqueza material. Depois de Francisco, a Igreja canaliza a partir dele uma ação social onde desloca a crítica da Igreja para a sociedade, cabe aos franciscanos salvar a sociedade urbana, agora ela é que está corrompida pelo poder e pela riqueza.

Vejam os alguns pressupostos sobre o discurso fundador: a historicidade do processo discursivo (ao nascer entramos num processo de produção discursiva já instalado); a historicidade do falante no seu processo discursivo (o sujeito vai se deslocando através de suas posições, na sua história pessoal); a historicidade dos próprios processos discursivos (como se relacionam, como uns vão se constituindo em relação aos outros, como reconhecemos um discurso fundador no modo pelo qual ele se instala como tal no conjunto dos processos discursivos).

Se Francisco acaba por constituir um discurso fundador graças a ação da Igreja que torna este discurso em um discurso fundador nos moldes citados, a eficácia do discurso de Francisco está justamente na manipulação orquestrada pela Igreja. A eficácia não está no discurso em si, mas na imagem desse discurso que foi construída pela Igreja, a versão que queriam que ficasse. Ou seja, o documento **Admoestações** não serviria para entender a eficácia discursiva de Francisco, como nenhum de seus escritos, pois a eficácia estaria fora, na historicidade do qual se insere o discurso, na relação do processo discursivo com os outros.

A eficácia também estaria lá, mas não só. O contexto permite compreender o porque de Francisco e não de outro, permite entender as causas que possibilitaram a constituição de um discurso fundador a partir da vida de Francisco, isto é, tanto dos seus escritos como daquilo que escreveram sobre ele. Não há como dissociar estes dois elementos. O discurso fundador no caso de Francisco engloba o seu exemplo de vida, o modo como praticou aquilo que escreveu, por isso a importância das hagiografias, ou melhor, a preponderância delas perante os escritos de Francisco.

Quando os autores não são apenas autores de suas obras, mas quando produzem alguma coisa a mais - a possibilidade e a regra de formação de outros

textos (a instauração de discursividade) -, temos fundadores e não apenas autores (ORLANDI, 1993, p. 24). A análise do documento **Admoestações** permitiu vislumbrar essa trilha, esse caminho do entendimento desse algo a mais, pressupondo que Francisco é o fundador de um discurso específico (um modo de vida, um modelo que se perpetuou até os dias de hoje), que esse produto de alguma coisa a mais responde a um modo de ver o mundo específico combinado com a busca de concretizar tal visão de mundo. Os textos admoestativos respondem ao diagnóstico dos males social-religiosos, identifica o mal e receita o bem. A Igreja institui o discurso fundador, é o elemento que autoriza, que reconhece a autoridade do discurso, mas isso somente foi possível graças à popularidade de Francisco e à aceitação de seu discurso por parte da sociedade, fato este que levou a Igreja a acolhê-lo em seu seio com a intenção de controlá-lo e canalizá-lo para seus próprios interesses.

REFERÊNCIAS

FONTES:

ADMOESTAÇÕES. In: SILVEIRA, I. Frei; REIS, O. dos. (Org.). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. 7. ed. Petrópolis : Vozes, 1996. p. 59-69.

REGRA BULADA. In: SILVEIRA, I. Frei; REIS, O. dos. (Org.). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. 7. ed. Petrópolis : Vozes, 1996. p. 131-138.

REGRA NÃO BULADA. In: SILVEIRA, I. Frei; REIS, O. dos. (Org.). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. 7. ed. Petrópolis : Vozes, 1996. p. 139-163.

TESTAMENTO. In: SILVEIRA, I. Frei; REIS, O. dos. (Org.). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. 7. ed. Petrópolis : Vozes, 1996. p. 167-170.

OBRAS:

ACHARD, Pierre [et al.]. **Papel da Memória**. Campinas : Pontes, 1999.

ADMOESTAÇÃO. In: **Dicionário Franciscano**. Petrópolis : Vozes, 1999. p. 23-33.

ALBUQUERQUE, Eduardo B. de. **O Irmão e o Mestre - contribuição ao estudo da pobreza cristã e budista no século XIII: o irmão Francisco de Assis e o Mestre Zen Budista Dōgen**. São Paulo, 1983. 512 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. Os sonhos de São Francisco. **NEAM – Revista eletrônica do Núcleo de Estudos Antigos e Medievais**, UNESP, Assis, n. 2, Abril, 1996.

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo : Brasiliense, 1987.

AQUINO, Marcelo Fernandes de (org.). **Jesus de Nazaré: profeta da liberdade e da esperança**. São Leopoldo : Ed. UNISINOS, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo : HUCITEC, 1995.

_____. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento:** o contexto de François Rabelais. São Paulo-Brasília : Edunb-HUCITEC, 1999.

BERLIOZ, Jacques (Org.). **Monges e Religiosos na Idade Média.** Lisboa : Terramar, 1996.

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal.** São Paulo : Edições 70, 1982.

BOFF, Leonardo. **A Oração de São Francisco:** uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro : Sextante, 1999.

_____. **São Francisco de Assis:** ternura e vigor. Petrópolis : Editora Vozes, 2000.

_____. **Igreja: Carisma e Poder.** São Paulo : Ática, 1994.

BOGOMILOS. In: **Dicionário Enciclopédico das Religiões.** Petrópolis : Vozes, 1995. v. 1, p. 411.

BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média:** século XII. Lisboa : Edições 70, 1983.

BONI, Andrea. **As três Ordens Franciscanas.** Tradução de: Frei Ary E. Pintarelli. [S.l. : s.n.], [200?].

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Lingüísticas:** o que falar quer dizer. São Paulo : Edusp, 1998.

_____. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2003.

BRANDÃO, Helena H. N. **Introdução à Análise do Discurso.** Campinas : Unicamp, 2002.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização Material, Economia e Capitalismo Séculos XV-XVIII.** São Paulo : Martins Fontes, 1996. v. 3: O tempo do mundo.

BROCCHIERI, Mariateresa F. B. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval.** Lisboa : Editorial Presença, 1989. p. 125-144.

CALAZANS, Jaqueline. Ascetismo e vida monástica na Alta Idade Média: o movimento priscilianista. In: CICLO A TRADIÇÃO MONÁSTICA E O FRANCISCANISMO, 2002, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro : PEM, 2003. p. 82-86.

CAMBELL, Jacques. Les écrits de Saint François d'Assise devant la critique. In: **Franziskanische Studien**, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen, p. 205-264, 1954.

CARDINI, Franco. **São Francisco de Assis.** Editorial Presença, 1993.

CARREIRA, Eduardo. **Estudos de iconografia medieval:** o caderno de Villard de Honnecourt, arquiteto do século XIII. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1997.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XII et XIII siècles). In: **ANNALES: Économies, Sociétés, Civilisations**, Paris, année 34, n. 5, p. 913-928, setembro-outubro, 1979.

CHÂTELLIER, Louis. **A Religião dos pobres**: as fontes do cristianismo moderno séc. XVI-XIX. Lisboa : Editorial Estampa, 1995.

CHAUNU, Pierre. **O tempo das Reformas (1250 –1550)**. Lisboa : Edições 70, 1975. v. 1.

CHAUVIN, Charles. **Os Cristãos e a Prostituição**. Petrópolis : Editora Vozes, 1987.

CHESTERTON, Gilbert. K. **São Francisco de Assis**: a espiritualidade da paz; **São Tomás de Aquino**: as complexidades da razão. Rio de Janeiro : Ediouro, 2004.

CONCILIUM. Francisco de Assis: além do tempo e do espaço. Petrópolis: Vozes, n. 169, 1981. 110 p.

CONTI, Martino. Il genere letterario delle Ammonizioni di san Francesco. In: **Antonianum**. Annus LIV, n. 1, p. 10-39, Ianuarius/Martius 1979.

_____. **Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens**. Petrópolis : Vozes, 2004.

CORPO E ALMA. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo : EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002. v. 1, p. 253-268.

CRISTIANISMO. In: ELIADE, M.; COULIANO, I. P. **Dicionário das Religiões**. São Paulo : Martins Fontes, 1999. p. 101-132.

CURTIUS, Ernest Robert. **Literatura Européia e Idade Média Latina**. Rio de Janeiro : Instituto Nacional do Livro, 1957.

D'HAUCOURT, Geneviève. **A Vida na Idade Média**. São Paulo : Martins Fontes, 1994.

DALARUN, Jacques. **Amor e Celibato na Igreja Medieval**. São Paulo : Martins Fontes, 1990.

_____. **François d'Assise ou Le pouvoir en question**: principes et modalités du gouvernement dans l'ordre des Frères mineurs. De Boeck-Wesmael, 1999.

DELFANTE, Charles. **A Grande História da Cidade**: da mesopotâmia aos Estados Unidos. Lisboa : Instituto Piaget, 1997.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1991.

DUBY, Georges. **O Ano Mil**. Lisboa : Edições 70, 1967.

- _____. **As três Ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa : Estampa, 1982.
- _____. **O Cavaleiro, a Mulher e o Padre**: o casamento na França feudal. Lisboa : Dom Quixote, 1988.
- _____. **O Tempo das Catedrais**: a arte e a sociedade 980-1420. Lisboa : Editorial Estampa, 1993.
- _____. **Idade Média, Idade dos Homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo : Companhia das Letras, 1998 (a).
- _____. **Ano 1000, Ano 2000**: na pista de nossos medos. São Paulo : UNESP, 1998 (b).
- _____. **Sociedades Medievais**. Lisboa : Terramar, 1999.

DUALISTAS (RELIGÕES). In: ELIADE, M.; COULIANO, I. P. **Dicionário das Religiões**. São Paulo : Martins Fontes, 1999. p. 133-140.

DUMONT, Louis. **O Individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro : ROCCO, 2000.

DUVERNOY, Jean. **Inquisition en terre cathare**: paroles d'hérétiques devant leurs juges. Privat , 1998.

ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa : Edições 70, 1978.

_____. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo : Martins Fontes, 1996.

ELIAS, N. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1994.

_____. **A sociedade de corte**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.

ESSER, Caetano. **As Exortações de Francisco de Assis**. Braga : Editorial Franciscana, 1976.

FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo : Perspectiva, 1976.

_____. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo : Perspectiva, 1995.

IORE, Joaquim de. Introdução ao Apocalipse. In: **VERITAS**, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 453-471, Setembro, 2002.

FIORIN, José L. **Linguagem e Ideologia**. São Paulo : Ática, 1988.

FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. **Os Papas**. Petrópolis : Vozes, 1999.

FLOOD, David. The different world of Franciscan Poverty. In: **Frate Francesco Rivista di Cultura Franciscana**. Anno 67, n. 1/2, p. 177-192, Aprile/Novembre, 2001.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo : Martins Fontes, 2000.

_____. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2000.

_____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo : Edições Loyola, 2001.

FOURQUIN, Guy. **Senhorio e feudalidade na Idade Média**. Lisboa : Edições 70, 1970.

_____. **Los levantamientos populares en la edad media**. Coleccion Edaf Universitaria : Madrid, 1976.

FRANCISCO DE ASSIS. In: LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997. p. 157-158.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **O Feudalismo**. 2. ed. São Paulo : Editora Brasiliense, 1984.

_____. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. In: **IV EIAM Encontro Internacional de Estudos Medievais - Caderno de Resumos**. Campus da PUC Minas, Belo Horizonte, Julho de 2001.

_____. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e imaginário. In: **SIGNUM**, Revista da Abrem, n. 5, p. 73-116, 2003.

FRUGONI, Chiara. **Saint François d'Assise la vie d'un homme**. Hachette Pluriel Reference, 1999.

FUGEDI, Eric. La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie. In: **ANNALES: Économies, Sociétés, Civilisations**, Paris, année 25, n. 4, p. 966-987, juillet-août, 1970.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro : LTC, 1989.

GENICOT, Léopold. **Europa en el siglo XIII**. Barcelona : Editorial Labor, 1970.

_____. **Linhas de rumo da Idade Média**. Porto : Livraria Apostolado da Imprensa, 1963.

GEREMEK, Bronislaw. **A piedade e a Força**: história da miséria e da caridade na Europa. Lisboa : Terramar, 1987.

GIMPEL, Jean. **A Revolução Industrial da Idade Média**. Lisboa : Publicações Europa-América, 1976.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais**: morfologia e História. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

GÖSSMANN, Elisabeth. **Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media**. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

GRAUS, Frantisek. Au Bas Moyen Age: pauvres des Villes et pauvres des campagnes. In: **ANNALES: Économies, Sociétés, Civilisations**, Paris, p. 1053-1065, 1961.

GUIRDHAM, A. **Os Cátaros e a Reencarnação**. São Paulo : Pensamento, 1970.

GUREVIC, Aron. O Mercador. In: LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa : Editorial Presença, 1989. p. 165-192.

GUREVITCH, Aron. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa : Caminho, 1991.

HAROCHE, Claudine. **Fazer dizer, querer dizer**. São Paulo : HUCITEC, 1992.

HARVEY, David. **Condição Pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo : Edições Loyola, 1994.

HEERS, Jacques. **História Medieval**. São Paulo : Difusão Européia do Livro : Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

HERESIA. In: **Dicionário Franciscano**. Petrópolis : Vozes, 1999. p.858-860.

_____. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo : EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002. v. 1, p. 503-522.

JERÔNIMO. In: **Dicionário Enciclopédico das Religiões**. Petrópolis : Vozes, 1995. v. 2, p. 1442.

JULIEN, Lucienne. **Os Cátaros e o catarismo**: do espírito à perseguição. São Paulo : IBRASA, 1993.

KÜNG, Hans. **Igreja católica**. Rio de Janeiro : Objetiva, 2002.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montaillou, Cátaros e Católicos numa aldeia francesa (1294-1324)**. Lisboa : Edições 70, 1975.

LAGARDE, Georgette. Les sources de L'histoire des ordres mendiants conservées aux archives nationales. In: **ANNALES**: Économies, Sociétés, Civilisations, Paris, année 25, n. 4, p. 947-953, juillet-août, 1970.

LAURIOUX, Bruno. **A Idade Média à mesa**. Lisboa : Publicações Europa América, 1989.

LE GOFF, Jacques. Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants – programme-questionnaire pour une enquête. In: **ANNALES**: Économies, Sociétés, Civilisations, Paris, n. 2, p. 335-353, 1968.

_____. Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. In: **ANNALES**: Économies, Sociétés, Civilisations, Paris, année 25, n. 4, p. 924-945, juillet-août, 1970.

_____. Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. In: **ANNALES**: Économies, Sociétés, Civilisations, Paris, année 34, n. 6, p. 1187-1215, novembre-décembre, 1979.

_____. **Os Intelectuais na Idade Média**. São Paulo : Editora Brasiliense, 1988.

_____. (Org.) **O Homem Medieval**. Lisboa : Editorial Presença, 1989.

_____. **O Apogeu da Cidade Medieval**. São Paulo : Martins Fontes, 1992.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa : Editorial Estampa, 1993.

_____. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro : Editora Record, 2001.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976.

LECLERC, Eloi. **O Cântico das criaturas ou os Símbolos da união**. Petrópolis : Vozes/FFB, 1999.

LOPEZ, Romero. **A cidade medieval**. Lisboa : Editorial Presença, 1988.

MANGUENEAU, Dominique. **Novas Tendências em Análise do Discurso**. Campinas : Pontes, 1997.

MANIQUEÍSMO. In: **Dicionário Enciclopédico das Religiões**. Petrópolis : Vozes, 1995. v. 2, p. 1677.

MANSELLI, Raoul. **São Francisco**. Petrópolis : Vozes/FFB, 1997.

MARTELLI, Stefano. **A Religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo : Paulinas, 1995.

MATTOSO, José. **Portugal Medieval: novas interpretações**. Lousã : Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

_____. **Fragmentos de uma composição medieval**. Lisboa : Estampa, 1987.

_____. **Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa**. Lisboa : Imprensa Nacional, 1997.

MAZZUCO, Vitório. **FRANCISCO DE ASSIS: e o modelo de amor cortês-cavaleiresco**. Petrópolis : Vozes, 2001.

McEVEDY, Colin. **Atlas da História Medieval**. São Paulo : Verbo, 1990.

MIRANDA, Herminio. **Os cátaros e a heresia católica**. São Bernardo do Campo : Lachatrê, 2002.

MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro : Editora Campus, 1989.

MORÁS, Antonio. **Os entes sobrenaturais na idade média: imaginário, representações e ordenamento social**. São Paulo : Annablume, 2001.

MOREIRA, A. da S.(Org). **Herança Franciscana: Festschrift para Simão Voigt, OFM**. Petrópolis : Vozes, 1996.

MUMFORD, Lewis. **A Cidade na História**. São Paulo : Martins Fontes, 1998.

NEVES, Manuel C. das. **Francisco de Assis: profeta da paz**. Lisboa : Pontifício Ateneu Antoniano, 1987.

OLIVEN, Ruben. **A antropologia de grupos urbanos**. Petrópolis : Vozes, 2002.

ORLANDI, Eni P. **A Linguagem e seu Funcionamento**: as formas do discurso. São Paulo : Brasiliense, 1983.

_____. (Org.). **Palavra, Fé e Poder**. Campinas : Pontes, 1987.

_____. (Org.). **O Discurso Fundador**. Campinas : Pontes, 1993.

_____. (Org.). **Gestos de Leitura: da História no Discurso**. Campinas : Unicamp, 1997.

_____. **Discurso e Leitura**. São Paulo/Campinas : Cortez/Unicamp, 2000.

_____. **Análise de Discurso**. Campinas : Pontes, 2002.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa : Ed. 70, 1992.

PACHECO, M. C. M. **Santo António de Lisboa**: da ciência da escritura ao livro da natureza. Lisboa : Imprensa Nacional, 1997.

PÊCHEUX, M. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas : Pontes, 1997.

_____. **Semântica e Discurso**: uma crítica a afirmação do óbvio. Campinas : UNICAMP, 1997.

PEREIRA, Paulo. Conflitos e tensões no franciscanismo medieval. IN: LAMB, Roberto; LEANDRO, José. (orgs.) **História e Cultura: V Encontro Regional de História**. Ponta Grossa : Imprensa Universitária/UEPG, 1997.

PIRENNE, Henri. **As Cidades da Idade Média**. Lisboa : Publicações Europa-América, 1964.

PIVA, Elói D. Francisco de Assis – uma nova linguagem. In: CICLO A TRADIÇÃO MONÁSTICA E O FRANCISCANISMO, 2002, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro : PEM, 2003. p. 214-221.

RAPP, Francis. **La Iglesia y la vida religiosa en Occidente**: a fines de la Edad Media. Barcelona : Editorial Labor, 1973.

RIBEIRO JUNIOR, João. **Pequena história das heresias**. São Paulo : Papirus, 1989.

ROQUEBERT, Michel. **Histoire des Cathares**: Hérésie, croisade, Inquisition du XIème au XIV siècle. Perrin : Tempus, 2002.

ROSSIAUD, Jacques. O cidadão e a vida na cidade. In: LE GOFF, Jacques. (Org.) **O homem medieval**. Lisboa : Editorial Presença, 1989. p. 99-124.

RODRIGUES, José. **O corpo na História**. Rio de Janeiro : Editora Fiocruz, 1999.

SANDS, Helen R. **Labirinto**: caminho para meditação e cura. São Paulo : Madras, 2001.

SANTOS, Paulo. **Formação de Cidades no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro : Editora UERJ, 2001.

SILVEIRA, E. Á. Urbanismo e religiosidade na Idade Média. In: **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v. XXIV, n. 1, p. 165-180, junho 1998.

SILVEIRA, Ildefonso Ofm. **Enfrentando os guerreiros tártaros medievais**. Petrópolis : Editora Vozes, 2000.

SILVEIRA, I. Frei; REIS, O. dos. (Org.). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. 7. ed. Petrópolis : Vozes, 1996.

SOBERBA. In: **Dicionário Franciscano**. Petrópolis : Vozes, 1999. p. 714-723.

SOUZA, José Antônio. **O pensamento social de Santo Antônio**. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2001.

SPOTO, Donald. **Francisco de Assis: o santo relutante**. Rio de Janeiro : Objetiva, 2003.

STICCO, Maria. **Francisco de Assis**. Petrópolis : Vozes, 2001.

SWEETZ, Paul et al. **A Transição do Feudalismo para o Capitalismo**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2004.

TEIXEIRA, Celso M. O contexto religioso do surgimento do movimento de Francisco de Assis. In: **CICLO A TRADIÇÃO MONÁSTICA E O FRANCISCANISMO**, 2002, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro : PEM, 2003. p. 49-62.

THOMÉ, Laura Maria Silva. **Da Ortodoxia à Heresia: os Valdenses (1170-1215)**. Curitiba, 2004. 190 f. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Vozes : Petrópolis, 1974 [1969].

ULLMANN, Walter. **História del pensamiento político em la Edad Media**. Barcelona : Ariel, 1983.

VISALLI, Angelita. O uso das “Fontes Franciscanas”: um caso específico. IN: LAMB, Roberto; LEANDRO, José. (Org.) **História e Cultura: V Encontro Regional de História**. Ponta Grossa : Imprensa Universitária/UEPG, 1997.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo : Brasiliense, 1987.

VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis. In: BERLIOZ, Jacques (Org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa : Terramar, 1996.

_____. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1995.

WEBER, Max. **Ensaaios de Sociologia**. Rio de Janeiro : Zahar, 1963.

_____. **Economia e Sociedade**. Brasília : UNB, 1991.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo : Martin Claret, 2001.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz**: a “literatura” medieval. São Paulo : Companhia das Letras, 1993.

ANEXOS

ADMOESTAÇÕES

PREFÁCIO

Em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo.

Estas São as palavras de santa exortação de nosso reverendo pai São Francisco a todos os Irmãos.

CAPÍTULO I

DO CORPO DO SENHOR

Disse o Senhor Jesus aos seus discípulos: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém chega ao Pai senão por mim.

Se me reconhecêsseis conheceríeis também o Pai. Doravante o conheceis porque o vistes.

Disse-lhe Filipe: Senhor, mostra-nos o Pai e isto nos basta.

Jesus respondeu-lhe: há tanto tempo estou convosco e não me conheceis? Filipe, quem me vê, vê também meu Pai" (Jo 14,6-9).

"O Pai habita numa luz inacessível" (1Tm 6,16), e: "Deus é um espírito" (Jo 4,26) e "ninguém jamais viu a Deus" (Jo 1,18).

Se Deus é espírito, só em espírito pode ser visto;

pois "o espírito é que dá a vida, a carne não aproveita para nada" (Jo 6,63).

Mas também o Filho, sendo igual ao Pai, não pode ser visto por alguém de modo diferente que o Pai e o Espírito Santo.

Por isso São réprobos todos aqueles que viram o Senhor Jesus Cristo em sua humanidade sem enxergá-lo segundo o espírito e a divindade e sem crer que Ele é o verdadeiro Filho de Deus.

De igual modo São hoje em dia réprobos todos aqueles que - embora vendo o sacramento do corpo de Cristo que, pelas palavras do Senhor, se torna santamente presente sobre o altar, sob as espécies de pão e vinho, nas mãos do sacerdote - não olham segundo o espírito e a divindade, nem crêem que se trata verdadeiramente do corpo e do sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo. Atesta-o pessoalmente o Altíssimo quando diz:

"Este é o meu corpo e o sangue da nova Aliança" (cf. Mc 14,22); e:

"Quem comer a minha carne e beber o meu sangue ter a vida eterna" (cf. Jo 6,55).

Por isso é o Espírito do Senhor, que habita nos seus fiéis quem recebe o santíssimo corpo e sangue do Senhor (cf. Jo 6,62).

Todos aqueles que não participam desse espírito e no entanto ousam comungar, "comem e bebem a sua condenação" (I Cor 11,29).

Portanto, "ó filhos dos homens, até quando tereis duro o coração?" (Sl 4,3). Por que não reconheceis a verdade "nem credes no Filho de Deus" (Jo 9,35)?

Eis que Ele se humilha todos os dias (Fl 2,8); tal como na hora em que, "descendo do seu trono real" (Sb 18,5) para o seio da Virgem,

vem diariamente a nós sob aparência humilde;

todos os dias desce do seio do Pai sobre o altar, nas mãos do sacerdote.

E como apareceu aos santos apóstolos em verdadeira carne, também a nós se nos mostra hoje no pão sagrado.

E do mesmo modo que eles, enxergando sua carne, não viam senão sua carne, contemplando-o contudo com seus olhos espirituais creram nele como no seu Senhor e Deus (cf. Jo 20,28),

assim também nós, vendo o pão e o vinho com os nossos olhos corporais, olhemos e creiamos firmemente que está presente o santíssimo corpo e sangue vivo e verdadeiro.

E desse modo o Senhor está sempre com os seus fiéis conforme Ele mesmo diz: "Eis que estou convosco até a consumação dos séculos" (Mt 28,20).

CAPÍTULO II

DO VÍCIO DA PRÓPRIA VONTADE

Disse o Senhor a Adão: "Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal" (Gn 2,16-17).

Podia, pois, Adão comer de toda a árvore do paraíso e, enquanto nada fazia contra a obediência, não pecava.

Come, porém, da árvore da ciência do bem e do mal aquele que reclama sua vontade como propriedade sua e se vangloria dos bens que o Senhor diz e opera nele.

Assim, atendendo às sugestões do demônio e transgredindo o mandamento, foi-lhe dado o pomo da ciência do mal. Por isso tem que suportar necessariamente o castigo.

CAPÍTULO III

DA OBEDIÊNCIA PERFEITA

Diz o Senhor no Evangelho: "Quem não renuncia a todos os seus bens não pode ser meu discípulo" (Lc 14,33),

e: "Quem quiser salvar sua alma, perdê-la. " (Mt 16,25).

Abandona tudo quanto possui e perde sua vida aquele que a si mesmo abandona inteiramente a obediência nas mãos do seu prelado.

E tudo o que faz e diz, sabendo que não contraria a vontade dele, e sendo bom o que faz, é obediência verdadeira.

E se acaso o súdito vê algo melhor e mais útil à sua alma do que aquilo que o prelado lhe ordena, sacrifique a Deus o seu conhecimento, se aplique com firmeza a cumprir as ordens do prelado,

pois nisto é que consiste a verdadeira obediência feita com amor, que agrada a Deus e reverte a bem do próximo.

Entretanto, se o prelado der ao súdito alguma ordem contrária à alma, este todavia não se separe dele, embora não lhe seja lícito obedecer-lhe.

E se por esse motivo tiver de suportar perseguições da parte de alguém, que então o ame ainda mais por amor de Deus.

Pois aquele que prefere aturar perseguições a querer ficar separado de seus Irmãos, permanece verdadeiramente na perfeita obediência, porque "d a sua vida pelos seus Irmãos" (Jo 15,13).

há efetivamente muitos religiosos que, sob o pretexto de verem coisas preferíveis às que os prelados ordenam, "olham para trás" (Lc 9,62) e "voltam ao vômito de sua vontade própria" (Pr 26,11). Esses tais São homicidas e, por seus exemplos funestos, causam a perdição de muitas almas.

CAPÍTULO IV

QUE NINGUÉM CONSIDERE COMO PROPRIEDADE SUA O CARGO DE PRELADO

"Não vim para ser servido mas para servir" (Mt 20,28), diz o Senhor.

Os que estão constituídos sobre os outros não se vangloriem dessa superioridade mais do que se estivessem encarregados de lavar os pés aos Irmãos.

E se a privação do cargo de superior os perturba mais que a privação do encargo de lavar os pés, amontoam para si tanto mais riquezas com perigo para sua alma.

CAPÍTULO V

QUE NINGUÉM SE ENSOBERBEÇA, MAS ANTES SE GLORIE NA CRUZ DO SENHOR

Considera, ó homem, a que excelência te elevou o Senhor, criando-te e formando-te segundo o corpo à imagem do seu dileto Filho e, segundo o espírito, à sua própria semelhança.

Entretanto, as criaturas todas que estão debaixo do céu, a seu modo, servem e conhecem e obedecem ao seu Criador melhor do que tu.

não foram tampouco os espíritos malignos que o crucificaram, mas tu em aliança com eles o crucificaste e o crucificas ainda, quando te deleitas em vícios e pecados.

De que, então, podes gloriar-te?

Mesmo que fosses tão arguto e sábio a ponto de possuíres toda a ciência, saberes interpretar toda espécie de línguas e perscrutares engenhosamente as coisas celestiais, nunca deverias gabar-te de tudo isso,

porquanto um só demônio conhece mais das coisas celestiais e ainda agora conhece mais as da terra que todos os homens juntos, a não ser que alguém tenha recebido do Senhor um conhecimento especial da mais alta sabedoria.

Do mesmo modo, se fosses mais belo e mais rico que todos, e até operasses maravilhas e afugentasses os demônios, tudo isso seria estranho a ti nem te pertenceria nem disto te poderias desvanecer.

Mas numa só coisa podemos "gloriar-nos: de nossas fraquezas" (2Cor 12,5), e carregando dia a dia a santa cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo.

CAPÍTULO VI

DA IMITAÇÃO DE CRISTO

Consideremos todos, meus Irmãos, o Bom Pastor que, para salvar suas ovelhas, sofreu a paixão da cruz.

As ovelhas do Senhor seguiram-no na tribulação, na perseguição, no opróbrio, na fome, na sede, na enfermidade, na tentação e em todo o mais, e receberam por isso do Senhor a vida eterna.

É pois uma grande vergonha para nós outros servos de Deus, terem os santos praticado tais obras, e nós querermos receber honra e glória somente por contar e pregar o que eles fizeram.

CAPÍTULO VII

QUE À INTELIGÊNCIA DEVE SEGUIR A BOA AÇÃO

Diz o Apóstolo: "A letra mata, mas o espírito vivifica" (2Cor 3,6).

São mortos pela letra os que tão-somente querem saber as palavras, a fim de parecer mais sábios que os outros e poder adquirir grandes riquezas e dá-las aos parentes e amigos.

São ainda mortos pela letra aqueles religiosos que não querem seguir o espírito das Sagradas Escrituras, mas só se esforçam por saber as palavras e interpretá-las aos outros.

São, porém, vivificados pelo espírito das Sagradas Escrituras aqueles que tratam de penetrar mais a fundo em cada letra que conhecem, nem atribuem o seu saber ao próprio eu, mas pela palavra e pelo exemplo o restituem a Deus, seu supremo Senhor, ao qual todo bem pertence.

CAPÍTULO VIII

DO PECADO DA INVEJA A EVITAR

Diz o Apóstolo: "Ninguém pode dizer: 'Jesus é o Senhor', senão no Espírito Santo" (1Cor 12,3), e:

"Não há quem faça o bem, ano há sequer um só" (Rm 3,12).

Todo aquele, pois, que tem inveja do seu Irmão por causa do bem que o Senhor por ele diz e faz, comete pecado de blasfêmia, porque tem inveja do próprio Altíssimo, que é quem diz e faz todo bem.

CAPÍTULO IX

DA CARIDADE

Diz o Senhor: "Amai os vossos inimigos", etc. (Mt 5,44)

Ama verdadeiramente o seu inimigo aquele que não se contristar pela injúria dele recebida,

mas por amor de Deus se afligir com o pecado que está na alma dele, e por meio de obras Lhe manifesta sua caridade.

CAPÍTULO X

DA DISCIPLINA DO CORPO

Há muitos que, pecando ou recebendo alguma injúria, costumam lançar a culpa sobre o inimigo ou sobre o próximo.

Mas assim não é na realidade, porquanto cada um tem sob o seu domínio o inimigo, isto é, o próprio corpo, por meio do qual ele peca.

Feliz, pois, o servo (Mt 24,46) que, de contínuo, trazer tal inimigo sob o seu jugo e dele prudentemente se acautelar.

Porque, enquanto assim agir, nenhum outro inimigo visível ou invisível Lhe poder fazer mal.

CAPÍTULO XI

QUE NINGUÉM SE DEIXE SEDUZIR PELO MAU EXEMPLO DE OUTREM

Ao servo de Deus nada deve desagradar senão o pecado.

Mas se uma pessoa pecasse de qualquer forma que seja, e o servo de Deus ficasse por isso perturbado e enraivecido - a não ser por caridade - "entesouraria riquezas" (Rm 2,5) de culpa para si.

Vive realmente sem nada de próprio aquele servo de Deus que não se enraivece nem perturba por causa de ninguém.

E bem-aventurado aquele que nada retém para si, mas " dá a César o que de César, e a Deus o que é de Deus" (Mt 22,21).

CAPÍTULO XII

DE COMO SE RECONHECE O ESPÍRITO DO SENHOR

Eis o meio de reconhecer se o servo de Deus tem o Espírito do Senhor.

Se Deus por meio dele operar alguma boa obra, e ele não o atribuir a si, pois o seu próprio eu é sempre inimigo de todo bem,

mas antes considerar como ele próprio é insignificante e se julgar menor que todos os outros homens.

CAPÍTULO XIII

DA PACIÊNCIA

O servo de Deus não pode conhecer em que medida possui a paciência e a humildade, enquanto se sentir satisfeito em tudo.

quando porém vier o tempo em que o contrariarem os que deveriam andar conforme os seus desejos, então, quanta paciência e humildade ele manifestar, tanta ter e nada mais.

CAPÍTULO XIV

DA POBREZA DE ESPÍRITO

"Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus" (Mt 5,3).

Muitos há que São zelosos na oração e no culto divino, e praticam muito a abstinência e a mortificação corporal.

Mas por causa de uma única palavra que lhes pareça ferir o próprio eu ou de alguma coisa que se lhes tire, logo se mostram escandalizados e perturbados.

Estes não São pobres de espírito, pois quem é deveras pobre de espírito odeia a si mesmo (cf. Lc 14,26; Jo 12,25) e ama aos que lhe batem na face (Mt 5,39).

CAPÍTULO XV

DA PAZ

"Bem-aventurados os pacíficos, porque eles serão chamados filhos de Deus" (Mt 5,9)

São verdadeiramente pacíficos os que, no meio de tudo quanto padecem neste mundo, se conservam em paz, interior e exteriormente, por amor de Nosso Senhor Jesus Cristo.

CAPÍTULO XVI

DA PUREZA DE CORAÇÃO

"Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus" (Mt 5,8).

Têm o coração puro os que, desprezando as coisas terrenas, procuram as celestiais e, de coração e espírito puros, não cessam de adorar e de ver sempre o Deus vivo e verdadeiro.

CAPÍTULO XVII

DO SERVO DE DEUS HUMILDE

"Bem-aventurado o servo" (Mt 24,46) que não se envaidece com o bem que o Senhor diz e opera por meio dele mais do que com o que o Senhor diz e opera por meio de outrem.

Peca o homem que exige do seu semelhante mais do que ele mesmo daria de si ao Senhor seu Deus.

CAPÍTULO XVIII

DA COMPAIXÃO PARA COM O PRÓXIMO

Bem-aventurado o homem que suporta o seu próximo com suas fraquezas tanto quanto quisera ser suportado por ele se estivesse na mesma situação.

CAPÍTULO XIX

ENTREGAR AO SENHOR TODO BEM

Bem-aventurado o servo que entrega todos os seus bens ao Senhor seu Deus; porquanto, quem para si retém alguma coisa "esconde o dinheiro do seu amo" (Mt 25,18), e "o que julgava possuir ser-lhe- tirado" (Lc 8,18) .

CAPÍTULO XX

PERMANECER HUMILDE APESAR DOS LOUVORES E HONRAS

Bem-aventurado o servo que, sendo louvado e exaltado pelos homens, não se considera melhor do que quando é tido por insignificante, simplório e desprezível.

Porque o homem vale o que é diante de Deus e nada mais.

Ai do religioso que, enaltecido pelos outros, em sua obstinação não quer mais descer.

E bem-aventurado o servo que não é por sua vontade enaltecido e que continuamente deseja ser posto debaixo dos pés dos outros.

CAPÍTULO XXI

VERDADEIRA E FALSA ALEGRIA

Bem-aventurado o religioso que não sente prazer nem alegria senão nas santas palavras e obras do Senhor

e por elas conduz os homens em júbilo e alegria ao amor de Deus.

E ai do religioso que se deleita com palavras ociosas e fúteis e, por esse meio, leva os homens a dar risadas.

CAPÍTULO XXII

DO RELIGIOSO FRÍVOLO E LOQUAZ

Bem-aventurado o servo que não fala por interesse de recompensa nem manifesta tudo o que pensa nem é "precipitado no falar" (Pr 29,20), mas calcula antes sabiamente o que deve dizer e responder.

Ai do religioso que não conserva no fundo do seu coração (cf. Lc 2,51) os bens com que o Senhor o favorece e aos outros não os manifesta por suas obras, mas antes, na esperança de alguma recompensa, procura mostrá-los aos homens por palavras. E esta ser toda sua recompensa, e os seus ouvintes colherão pouco fruto.

CAPÍTULO XXIII

DA RETA CORREÇÃO

Bem-aventurado o servo que recebe as advertências, acusações e repreensões dos outros com tanta paciência como se proviessem dele mesmo.

Bem-aventurado o servo que, repreendido, de boa mente se submete, com respeito obedece, humildemente reconhece sua culpa, voluntariamente oferece reparação.

Bem-aventurado o servo que não procura logo escusar-se e com humildade suporta vergonha e repreensão por uma falta que não cometeu.

CAPÍTULO XXIV

DA VERDADEIRA HUMILDADE

Bem-aventurado o servo que for achado tão humilde no meio de seus súditos como se estivesse no meio de seus senhores.

Feliz do servo que sempre permanece firme sob a vara da correção.

"Servo fiel e prudente" (Mt 24,45) é o servo que em todas as suas faltas não tarda em castigar-se, interiormente pela contrição e exteriormente pela confissão e obras de reparação.

CAPÍTULO XXV

DA VERDADEIRA CARIDADE

Bem-aventurado o servo que ama ao seu confrade enfermo, que não lhe pode ser útil, tanto como ao que tem saúde e está em condições de lhe prestar serviços.

Bem-aventurado o servo que tanto ama e respeita o seu confrade quando está longe como se estivesse perto nem diz na ausência dele coisa alguma que não possa dizer na sua presença sem lhe faltar à caridade.

CAPÍTULO XXVI

QUE OS SERVOS DE DEUS HONREM OS CLÉRIGOS

Bem-aventurado o servo de Deus que põe a sua confiança nos clérigos que na verdade vivem segundo a forma da santa Igreja Romana.

Mas ai daqueles que os desprezam! Pois nem que eles sejam pecadores, ninguém os deve julgar porque o Senhor mesmo reservou para si o direito de julgá-los.

Porquanto na medida que excede a tudo a administração que eles exercem sobre o santíssimo corpo e sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, que eles recebem e só eles podem ministrar aos outros,

em idêntica medida é maior o pecado daqueles que cometem falta contra eles do que o pecado cometido contra qualquer outro homem deste mundo.

CAPÍTULO XXVIII

DAS VIRTUDES QUE AFUGENTAM OS VÍCIOS

Aonde há caridade e sabedoria, não há medo nem ignorância.

Onde há paciência e humildade, não há ira nem perturbação.

Onde à pobreza se une a alegria, não há cobiça nem avareza.

Onde há paz e meditação, não há nervosismo nem dissipação.

Onde o temor de Deus está guardando a casa (cf. Lc 11,21), o inimigo não encontra porta para entrar.

Onde há misericórdia e prudência, não há prodigalidade nem dureza de coração.

CAPÍTULO XXVIII

DE COMO SE DEVE ESCONDER O BEM PARA NÃO PERDÊ-LO

Bem-aventurado o servo que "entesoura no céu" (Mt 6,20) os bens que o Senhor lhe concede e não procura manifestá-los ao mundo na esperança de ser recompensado,

pois o próprio Altíssimo manifestar as suas obras a todos quantos lhe aprouver.

Bem-aventurado o servo que guarda em seu coração os segredos do Senhor.